

Alain Peyrefitte

A Sociedade de Confiança

*Ensaio sobre
as Origens e a Natureza
do Desenvolvimento*

POSFÁCIO

Olavo de Carvalho

IL
INSTITUTO
LIBERAL

TOPBOOKS

Quais as causas que determinam o desenvolvimento e o subdesenvolvimento econômicos? Nunca a resposta a esta pergunta foi buscada com mais determinação, profundidade e consistência do que nesta obra de Alain Peyrefitte.

"Um grande livro de historiador."

"Já por duas vezes beneficiei-me do privilégio de poder exprimir a admiração, a gratidão que sinto ante uma obra a tal ponto inovadora, levada até o último retoque, que põe a serviço do pensamento a perfeição formal, associando o brilho à longa paciência."

Pierre Chennou

"A extensão e a variedade das leituras subjacentes, o caráter autenticamente pluridisciplinar da investigação, a finura das análises, a coerência do edifício intelectual que é apresentado surpreendem o leitor, que é guiado com mão segura através dos debates mais árduos."

François Crouzet

"Suas teses deveriam ser amplamente debatidas; nossos responsáveis políticos e nossas elites deveriam meditá-las."

Michel Crozier

"Com Alain Peyrefitte, somos colocados sempre no nível dos debates maiores e sobretudo das grandes interrogações que determinam, tanto quanto a compreensão do nosso passado, nossas chances de futuro."

Alain Touraine

A sociedade de confiança foi objeto de um Colóquio Internacional do Institut de France em setembro de 1965.

ISBN 85-00-000-83-1



9 788586 020931

APOIO:

IL
INSTITUTO
LIBERAL

É Alain Peyrefitte, político gaullista prestigioso, onze vezes ministro, hoje senador, intelectual ilustre e autor de mais de uma dúzia de livros de sucesso, quem melhor tem procurado analisar o que chama "le mal français". Ao vislumbrar as condições da *société de confiance* que favorece o progresso, esse grande ensaísta francês enfrenta um de seus maiores desafios. No esforço hercúleo de penetrar no "mistério" ou "milagre" do desenvolvimento (uma de suas obras prévias chama-se, justamente, *Du miracle en économie* — 1995), Peyrefitte é o maior participante francês num debate ardente que data da publicação, em 1905, de um das obras fundamentais da sociologia moderna, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber. A polêmica que esse livro provocou muito longe ainda está de se esgotar — e confesso me haver também dedicado, com furor, a promovê-la em nosso país — de modo a escaparmos do determinismo materialista que fez a fortuna inidônea do marxismo. Peyrefitte elaborou extensamente o tema desde a publicação daquele primeiro título há vinte anos, até seus mais recentes que se sustentam em suas lições no Collège de France, em 1995 e 1996. É esta obra fundamental, *A sociedade de confiança* que foi precedida de um *compte-rendu* do Colóquio Internacional, realizado no Institut de France em setembro de 1995. O Colóquio teve como tema toda a obra sociológica de Peyrefitte. Do colóquio tive a honra de participar, surpreendendo-me com a identidade dos problemas levantados, em França e no Brasil, quanto às condições culturais ou psicossociais do desenvolvimento e às políticas adequadas a seu sucesso.

Em *La société de confiance*, o pensador francês coroou seu trabalho monumental com um estudo histórico e sociológico exaustivo da ética de livre iniciativa e incentivos ao setor privado da economia, suscetíveis de assegurarem o progresso. Renovando assim com o inquérito que, pela primeira vez, Adam Smith empreendeu no sentido de descobrir "as causas da riqueza das nações", Peyrefitte acentua o paralelismo entre o que chama a "divergência" religiosa entre os latinos, autoritários, patrimonialistas e desconfiados — e os holandeses e anglo-saxões, mais liberais, mais tolerantes, mais livres e nutríndo maior confiança nos méritos de um mercado — divergência que explica o ritmo

diverso de crescimento e progresso das respectivas sociedades. Esse desenvolvimento tem sido sustentado, de um lado, pelas condições culturais de "confiança" dos cidadãos uns nos outros; e na capacidade do Estado de Direito de fazer cumprir o princípio *pacta sunt servanda*, ou seja: os contratos devem ser respeitados e a honestidade é pressuposto de toda transação comercial. A divergência no desenvolvimento se foi acentuando a partir da Contra-Reforma. Peyrefitte compara, por exemplo, o *take-off* inglês com o declínio espanhol nos séculos XVIII e XIX. Chegando a nossos dias, verifica como a mentalidade desconfiada, o pressuposto generalizado em nosso meio que todo o mundo é desonesto e sem-vergonha até prova em contrário, os governos intervencionistas e tacanhos, a resistência entranhada a qualquer inovação e o conservadorismo inquisitorial da Igreja, cooperam para erguer barreiras e impasses a qualquer oportunidade de avanço nos países obedientes à ética reacionária de fechamento, intervencionismo governamental e regulamentação.

Os dados elementares do desenvolvimento são a liberdade, a criatividade, a responsabilidade. Mas autorizar os recursos da liberdade, com autonomia individual, e explorar essas virtudes no período educacional da vida fazem supor uma confiança muito forte no homem. É esse o fator por excelência do desenvolvimento. Peyrefitte amplia e aprofunda estudos setoriais que, em seu *The moral basis of a backward society*, foram realizados pelo sociólogo americano Edward Banfield, por exemplo, na análise do comportamento familista, desconfiado e introvertido numa aldeia do *mezzogiorno* italiano, dominada pela Máfia; e pelo nipo-americano Francis Fukuyama que, em seu último livro, *Trust*, tenta explicar o sucesso das sociedades da Ásia oriental. Querer o desenvolvimento, o progresso, o enriquecimento do país comporta, na conclusão do livro, a "confiança na confiança". Peyrefitte é otimista. O tom hortativo do trabalho representa o esforço de um homem que, hoje no topo da elite intelectual francesa, incita seus compatriotas à superação dos traços culturais viciosos que configuram o "mal francês".

J. O. de Meira Penna

**A SOCIEDADE
DE CONFIANÇA**

ALAIN PEYREFITTE
DA ACADEMIA FRANCESA
DA ACADEMIA DAS CIÊNCIAS MORAIS E POLÍTICAS

A Sociedade de Confiança

Ensaio sobre as origens
e a natureza do desenvolvimento

Tradução
CYLENE BITTENCOURT

Posfácio
OLAVO DE CARVALHO

TOPBOOKS

Copyright © Topbooks, 1999.

Coordenador da edição

Olavo de Carvalho

Edição de texto e revisão da tradução

Carlos Nougé

Planejamento gráfico e composição

Rita Luppi Silva e Marcelo De Polli Bezerra

Capa

Victor Burton

Apoio cultural

INSTITUTO LIBERAL

Todos os direitos reservados pela
TOPBOOKS EDITORA E DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
r. Visconde de Inhaúma, 58 / gr. 203
Rio de Janeiro RJ CEP 20091-000
E (021) 233-8718/283-1039

A Sociedade de Confiança

“O grande motor de um Estado deve ser a confiança, e a circulação da moeda nunca é tão abundante como quando nenhum tipo de interesse leva os homens a esconder sua prosperidade ou sua atividade.”

François DE FORBONNAIS, *Les Finances d’Espagne* (1753)¹

“As pessoas se retraem por falta de confiança; é o que faz com que os que negociam crédito, como a maioria dos comerciantes de Gênova, não façam grande coisa.”

Despacho do Cônsul da França em Gênova (1713)²

SUMÁRIO

Prólogo, 21

Introdução, 27

Um único e mesmo enigma, 27 — Quando aparece o “desenvolvimento”, 28 — Explicações que se invertem, 29 — Uma preciosa experiência de laboratório, 30 — O imaterial comanda, 31 — A mola da confiança, 32 — A questão do começo, 32 — A divergência religiosa, 33 — A divergência do desenvolvimento, 34 — Olhar contemporâneo, 35 — Impasse das teorias do desenvolvimento, 36 — Roma, da reação à evolução, 37 — Por uma abordagem etológica, 38 — Remanências da divergência, 40

PRIMEIRA PARTE: ANTES DA DIVERGÊNCIA

1. Em busca das origens: “decolagem” ou “divergência”?, 43
Um prelúdio medieval, 44 — Os primórdios indetectáveis, 45 — O atestado de nascimento do desenvolvimento, 45
2. Situação da cristandade ocidental, 47
5.600 moínhos d'água, 47 — O “jogo das trocas”, 48 — Cercamentos e expulsões, 49 — Falências e bodes expiatórios, 50 — O século dos Médicis, 51 — A mais incrível aventura de D. Quixote, 52 — O desempenho do campo, 54 — O Estado, um recém-chegado, 55 — O fracasso de Luís XI, 56

3. Depois da Grande Peste, ou fazer o mesmo com menos homens, 58

O cataclismo e o reerguimento, 58 — Estremecimentos da Europa agrária, 59 — As corporações atropeladas, 61 — A Europa manufatureira, 62 — Especializações urbanas, 63 — Os primeiros “empreendedores”, 65 — Sob a tutela política, 66 — As cidades, desafios das mudanças, 67 — O homem que enjoava, 68 — Entre monopólios e aventuras, 69

4. Sob o signo de Gutenberg, 71

A “rua dos impressores”, 71 — A geografia do saber assinar, 73 — Correlação ou afinidade?, 76 — A Europa dos leitores tardios, 77 — E as mulheres instruídas, 78

5. O momento de Erasmo, 80

Uma pedagogia da confiança, 80 — Da energia espiritual à cultura da inovação, 81 — Sob a aparência de condenação, 82 — A autonomia do julgamento econômico, 83 — A emancipação proposta, 84 — Da púrpura ao Índex: a rejeição de Erasmo, 85

SEGUNDA PARTE A DIVERGÊNCIA RELIGIOSA

1. Sob o olhar da Igreja, 89

Poder de inibição, 89 — Indignação contra o comerciante, 90 — O “preço justo” e a liberdade de troca, 91 — Sim ao negócio, não ao lucro, 92 — A desconfiança de Montaigne, 93

2. O tabu do empréstimo, 95

Direito de usura, direito de guerra, 95 — Direito canônico versus direito romano, 96 — “Emprestai, sem nada esperar em troca”, 97 — A demonstração de Tomás de Aquino, 98 — Perseguir o pecado em seus refúgios, 99 — A falha do usufruto, 100

3. As tolerâncias duvidosas, 103

O poder secular a serviço da Igreja, 103 — Um caso duvidoso: o empréstimo comercial, 104 — A engenhosidade contra a regra, 105 — Casas de penhor ou iniquidade?, 107 — Onde houver ganho, há pecado, 108

4. Calvino, ou a distinção libertadora, 109

Na escola dos comerciantes, 109 — “Deus não proibiu todo e qualquer ganho”, 110 — “Proclamo o que as crianças vêem”, 111 — Deus e César: uma nova interpretação, 112 — Do bom uso da lei, 112 — Uma antropologia positiva, 113 — Socorrer o mendigo sem sustentar a mendicância, 114 — O espiritual e o temporal, segundo Melâncton, 115 — Um antifatalismo, 116 — Consciência e confiança, 117 — “Ao nosso prazer e divertimento”, 118

5. A permanência de um tabu, 120

Acentua-se a divergência, 121 — Vix pervenit: a encíclica da ambigüidade, 122 — Combates de retardamento, 123 — A força do preconceito: “obedecer ou deixar de ser cristão”, 124 — Do tabu ao bode expiatório, 124 — Dois séculos de atraso, 126

6. O concílio do fechamento, 127

A palavra final, 127 — A ordem desejada por Deus, 128 — A fê e as ações: devoção católica versus confiança reformada, 129 — O legado da desconfiança, 131 — A escrita e a tradição, 132 — A confiança condenada, 133 — Um contestador: Paolo Sarpi, 134

TERCEIRA PARTE A DIVERGÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO

1. Concomitância ambígua entre dois abalos, 139

Uma sociedade de liberdade, 139 — A Europa gira, 141 — Os novos fenícios da Europa, 142 — Represar o fluxo do fatalismo, 143 — Os calvinistas a favor ou contra o liberalismo, 144

2. A decolagem inglesa: a discussão sobre o começo, 147

Mais cedo?, 147 — Ou mais tarde? O acaso e a necessidade, 148 — O casamento “industrial”, 149 — O comércio impulsiona a indústria, 149

3. A divergência colonial, 152

Empresas contra Impérios, 152 — O tabaco e o açúcar, 153 — A substituição, 154 — A confiança como instrumento de trabalho, 155 — Nova França ou França nova, 156 — Os remédios inúteis, 157 — Hibernação e espírito de empreendimento, 158

4. O declínio espanhol, 160

Os fracassos de Filipe II, 160 — *Honra sem proveito versus honra do proveito*, 161 — *A guerra social*, 163 — *O papel da Inquisição: um falso processo?*, 164 — *Consequências na economia*, 166 — *E Portugal?*, 166 — *Piedoso desemprego*, 167 — *A pobreza mantida pela sociedade assistencial*, 168 — *Uma bela festa*, 169 — *“A Espanha transformouse nas Índias do estrangeiro”*, 170 — *“Uma prosperidade que escoo como uma torrente”*, 171 — *O espírito de conquista — realidade ou ficção?*, 173

5. França-Inglaterra: a divergência da inovação, 176

Fraquezas comerciais de um êxito econômico, 176 — *Uma dinâmica de inovação industrial*, 177 — *Características da invenção francesa*, 179 — *O desvio pela Inglaterra*, 180 — *A distorção franco-inglesa*, 181 — *Quebradores e máquinas impedidas de funcionar*, 182 — *Motores ingleses*, 183 — *Os inventores entre a ciência e a economia*, 184 — *Uma longo crescimento*, 185 — *A mentalidade de inovação*, 185 — *Turgot: reanimar a emulação e a indústria*, 187

6. Onde o mercantilismo se bifurca, 188

Da obsessão monetária à proteção das indústrias, 188 — *Quem fala sobre o assunto?*, 190 — *As hesitações do mercantilismo francês*, 191 — *Uma transição para o liberalismo*, 192

7. França-Inglaterra: a seqüência política da divergência, 194

Uma divergência política, 194 — *Uma divergência estatutária e financeira*, 195 — *Divergência de organização: regulamento versus regulação*, 196 — *Promoção sem confiança*, 197 — *A concorrência, recusada ou desejada*, 199 — *O trabalho e os pobres*, 200

8. Reforma e Contra-Reforma, 202

Superpondo os mapas, 202 — *Calcular o fatalismo do lavrador castelhano*, 203 — *Católicos também?*, 204 — *Polônia: o desenvolvimento interrompido*, 205 — *As objeções de Trevor-Roper*, 206 — *Não apenas os calvinistas?*, 207 — *Calvinistas por acidente?*, 209 — *Mais emigrantes que calvinistas?*, 210 — *Burocracia de Igreja e de Estados*, 212 — *Católicos e protestantes: uma escolha de valores*, 213 — *A “novidade”: acusação principal*, 214 — *A reconciliação religiosa: um tema protestante*, 215 — *Poder eclesiástico e autonomia do político*, 216 — *Depois de Aristóteles, Montaigne: não à inovação*, 217

9. Migrações e desenvolvimento, 220

Perseguição e lucros cessantes, 221 — *Decretos, declarações, portarias e regulamentos*, 222 — *Insubstituíveis?*, 224 — *A contribuição dos huguenotes*, 225 — *Os huguenotes e o Banco da Inglaterra*, 227 — *Do refúgio ao impulso*, 227 — *A aceleração huguenote*, 228 — *Os advogados da convocação*, 229 — *Uma mentalidade migratória*, 231 — *Migração e inovação*, 232

QUARTA PARTE

OLHAR CONTEMPORÂNEO SOBRE A DIVERGÊNCIA

1. Olhar sobre os países do Norte, 237

“É preciso dizer que, entre essa gente”, 237 — *Um observador superficial*, 238 — *Um déspota esclarecido: o interesse*, 239 — *Voltaire ou a explicação étnica*, 239 — *Temple: primeiro teórico da divergência*, 240 — *O pragmatismo moral dos alemães*, 242 — *Uma questão de fôlego a longo prazo*, 243

2. Olhar sobre a Espanha, 245

O conselho de desconfiança, 245 — *A esposa perfeita*, 246 — *A guerra é o nervo do comércio*, 247 — *Mais vale viver de renda do que ser comerciante*, 248 — *O espanto do capelão de Henrique IV*, 248 — *Debaixo do veludo, provisão de piolhos*, 249 — *O ponto de vista de um judeu português*, 251

3. A exaltação do comerciante, 253

“Serás comerciante, meu filho!”, 253 — *Laffemas ou o louvor ambiguo*, 254 — *República e comércio segundo Jean de Witt*, 255 — *Do Espírito das Leis ao espírito do comércio*, 257 — *Comércio de luxo e comércio de economia*, 258 — *Um comércio leva a outro*, 258 — *O filho do desafio*, 259 — *“Não excluir do seu comércio nenhuma nação”*, 260 — *O elogio de um comerciante francês*, 261 — *Dize-me com quem andas*, 262 — *O exumado tratado de Gournay*, 262 — *Os verdadeiros oráculos do comércio*, 264 — *O respeito aos lojistas*, 266

4. A obsessão do rebaixamento, 267

O abjeto ofício de chaveiro, 268 — *Um efeito de contaminação*, 269 — *A infância das “artes mecânicas”*, 270 — *Reabilitar a gestão financeira*, 270 — *O comércio honroso*, 271 — *“O espírito dos franceses lhes está mais na cabeça do que nas mãos”*, 272 — *“Nada de vil nem baixo”*, 273 — *A “Nobreza comerciante” contra os*

“resíduos do espírito gótico”, 274 — “Integrar a França no universo”, 275 — D’Holbach e o colbertismo moral, 276 — “Não saber fazer nada, e não fazer nada”, 277

5. A questão religiosa, 279

Milton e a liberdade de dizer, 279 — Confiança no livre exame, 280 — Locke: a Igreja como sociedade voluntária, 281 — Jean de Witt: afinidades político-religiosas, 282 — Comércio e tolerância, 283 — A liberdade de comércio e a liberdade de religião, 284 — Da tolerância ao refúgio, 285

6. Diante do “mal francês”, 287

Um francês médico, 287 — O crime de ousar pensar, 288 — Os talentos acorrentados, 289 — Pequenos passos em vez de grandes lances, 290 — O regime corporativo: eis o inimigo, 292 — O desejo demasiado grande de fazer bem feito, 293 — O decreto de 1776, ou a passagem à ação, 294 — O mal francês no espelho inglês, 295 — A túnica de Nesso, 296 — Louvar a divergência em vez de eliminá-la (1825), 297

7. Pensar a liberdade: Spinoza, Locke, 300

I. Spinoza, ou o sistema da necessidade, 300 — Fundamento teórico da liberdade, 301 — A liberdade prática — uma exclusividade do filósofo, 302 — II. Locke, a tolerância e a confiança, 303 — A origem do poder, 304 — O depósito e a confiança, 305 — A propriedade como fundação, 305 — A reflexão vai falhar, 306

QUINTA PARTE

IMPASSES DAS TEORIAS DO DESENVOLVIMENTO

1. Adam Smith: uma teoria não-liberal da liberdade econômica, 309

A divisão do trabalho, 310 — História ou natureza?, 310 — Uma sociedade da troca necessária, 311 — A “sociedade mercantil”: maquinismo ou maquinação?, 312 — Onde a mão invisível aparece, 313 — A liberdade como sistema, 314

2. Marx: pensar a troca ou recusar-se a pensá-la, 316

Da riqueza à mercadoria, 316 — A invenção do valor-trabalho, 317 — A demanda, grande ausente, 317 — O pecado de abstração, 319 — Condillac, ou a troca no centro, 319 — Marx contra a invenção industrial, 321 — Monopólio do coração?, 321

3. Marx: o edifício da desconfiança, 325

O monge veneziano e o reverendo inglês, 325 — Da analogia religiosa..., 326 — ... à correlação mental, 327 — “O homem das moedas”, 328 — A economia capitalista, paródia religiosa, 329 — Os burocratas são os jesuítas do Estado, 330 — A ladainha da desconfiança, 331 — O fatalismo do Manifesto do Partido Comunista, 332 — A liberdade pelo desvio mais longo, 334 — Um socialismo não-social, 335

4. A abordagem da divergência ocidental por Max Weber, 336

O capitalismo, organização racional do empreendimento, 336 — Da complexidade das causas à hipótese genética, 337 — Uma sociologia darwiniana, 338 — Nem seleção darwiniana nem materialismo histórico, 340 — No começo era a confiança, 340 — Um paradoxo mal explorado, 342 — O sapateiro católico e o financista protestante, 343 — A noção de Beruf em Lutero, 344 — A busca dos sinais da graça, 345 — Uma montagem herética, 347 — Paradoxos das seitas, 348 — “Racionalidade e racionamento”, 349 — A árvore e a floresta, 350 — O indivíduo capaz de conduzir a própria vida, 351 — Os claustros da Idade Média, 352

5. Braudel ou a história sem personagens, 354

A retirada das personagens, 354 — Na escola de La Bruyère, 355 — Divergência, ou um giro da roda da Fortuna?, 356 — A degradação do mental, 357 — Uma história que aguarda seus historiadores, 359

SEXTA PARTE

IGREJA CATÓLICA E MODERNIDADE ECONÔMICA

1. Roma e a liberdade, 363

O silêncio do Magistério, 364 — A síndrome da Contra-Reforma, 364 — O Syllabus, ou a linguagem da ruptura, 365 — “Uma colossal zombaria”, 366 — 1888: Libertas praestantissimum, 367 — As liberdades e o progresso, 369

2. 1891: Rerum Novarum, 371

Indignação diante do progresso, 371 — Trabalho e propriedade, 372 — A Igreja, única autoridade competente, 373 — O Estado-providência, 374 — Sociedade civil ou sociedade cristã?, 375

3. 1931: *Quadragesimo Anno*, 377

A terceira via, 377 — *O preceito do desenvolvimento*, 379 — *A recusa do mercado como regulação*, 380 — *A ordem corporativa e o princípio de subsidiariedade*, 380

4. 1961: *Mater et Magistra*, 382

Continuidade e ruptura, 382 — *O fim do monopólio da Igreja*, 383 — *A aceitação da modernidade*, 384 — *O chantre da iniciativa*, 385

5. *Centesimus Annus*: a supressão das inibições plurisseculares, 386

Os considerandos de uma condenação, 386 — *O jogo da liberdade e da verdade*, 387 — *Reconhecimento do fator mental*, 388 — *Mercado, lucro, empresa*, 389 — *Orientar-se para o ser*, 390

SÉTIMA PARTE POR UMA ABORDAGEM ETOLÓGICA

1. Marcos de referência para uma descoberta da confiança, 395

Montesquieu, ou as ambigüidades do "clima", 395 — *Os graus da autonomia*, 397 — *O ethos de confiança em Hegel*, 398 — *Divergência das Américas*, 399 — *O puritanismo: agente do espírito liberal?*, 401

2. Bastiat: psicologia do comércio e psicose do Estado, 403

Propriedade, liberdade e Providência, 404 — *O Estado, a grande ficção*, 405 — *A genealogia do Estado e da Nação*, 406 — *Procurar o remédio no agravamento do mal*, 408 — *O bloqueio continental visto de Santa Helena*, 409 — *O primeiro crítico da colonização*, 409 — *Um quadro da sociedade de desconfiança*, 411

3. Schumpeter: a pessoa no centro, 412

O ganho e a aposta, 412 — *A luta pelo sucesso*, 413 — *A destruição criadora*, 414

4. Hayek: o elogio da bricolagem, 416

Partir da microeconomia, 416 — Quem tem a informação?, 417 — Contra a fobia da mudança, 419 — A ilusão estatística, 419 — A informação pelo preço, 420

5. Quando os economistas descobrem uma incógnita: o mental, 422

Linear ou não?, 423 — Um objeto não-identificado, 424 — Denison: a distorção dos índices de crescimento, 425 — Um problema de óptica, 426 — Dois ethos de empresas, 427 — Gerenciamento e mudança, 428 — O capital humano, 429 — O fator Floirat, 430

6. Antropologia do desenvolvimento, 432

Um animal de progresso, 433 — O cérebro da liberdade, 434 — Diversidade e reversibilidade, 435 — Três modelos de educação de desconfiança, 436

7. Lorenz: uma etologia do ser inacabado, 438

Obstáculos no rumo de uma etologia da liberdade, 439 — Da biologia à cultura, 440 — O ser inacabado, 441 — Um antagonismo no coração da humanidade, 442

8. Por uma etologia da confiança, 445

Entre a história e a antropologia, 445 — Sair do círculo, 446 — O ovo e a galinha, 447 — O ethos de confiança, 448 — Cultura, desenvolvimento e advento do reino, 450 — O clique da economia mercantil, 451 — A mais democrática das instituições, 452 — A combinatória do desenvolvimento, 453 — O custo humano do desenvolvimento, 454 — Um possível sempre presente, 456 — O ethos oculto, 457 — Estender o desenvolvimento, 458 — A pista de decolagem, 458

Conclusão: Um combate para o amanhã, 461

Não existem sociedades desenvolvidas, 461 — Confiança e desconfiança disputam entre si em cada um, 462 — Preceitos seguros, 464 — Crise do Estado e princípio de sistema subsidiário, 464 — Nem dinheiro-idolo nem dinheiro-tabu, 467 — O berço do futuro, 469 — Ameaças à empresa, 471 — Destruidores de máquinas, tecelões de Lyon, 472 — A distribuição de trabalho, 473 — Querer o desenvolvimento, 473

APÊNDICES

REMANÊNCIAS DA DIVERGÊNCIA

Apêndice 1: Confissão religiosa e comportamento econômico, 477
Como avaliar possíveis correlações, 477 — As palavras e os atos, 478 —
Um fronteira cultural, 479

Apêndice 2: A escola em divergência, 482
Geografia religiosa da alfabetização, 482 — Assinar o registro, 484 —
Resistências, 485 — Uma análise de fatores, 486 — Contrastes inter-
nos, 489 — O caso prussiano, 491 — O degradé italiano, 491

Apêndice 3: Publicar sobre a economia, 496

Apêndice 4: A densidade 40, 499
A travessia do limiar, 500 — França-Inglaterra, 500 — Itália e Ale-
manha, 502 — História de uma distorção: o caso do trigo, 502 —
Onde a divergência é ainda mais flagrante, 503 — As distorções conti-
nuadas: o século XIX, 504 — O recurso à máquina, 505

Apêndice 5: As distorções da demografia, 507
A emigração católica e protestante para fora da Europa (1850-1950),
507 — Estrutura da população ativa, 509 — A marcha para a gran-
de urbanização, 510 — A desurbanização contemporânea, 512 — Mo-
radia e condições de vida, 514

Apêndice 6: Ethos de confiança e conflitos trabalhistas, 517
A greve como indicador da desconfiança, 517 — Os dados de uma
distorção, 517 — A exceção que confirma a regra, 518 — O caso
sueco, 519

Apêndice 7: Divergência cultural e desclassificação finan-
ceira, 521
O aluguel do dinheiro, 521 — Os instrumentos do financia-
mento, 524

Apêndice 8: Moeda e mentalidades, 525
Finanças, Estado, mercado, 526

Apêndice 9: Os transportes, 528
A rede ferroviária européia — séculos XIX e XX, 528

Apêndice 10: O esporte e a mentalidade competitiva. O índice olímpico, 532

A partida França e Inglaterra, 533 — O esporte entre anglicanos e puritanos, 533 — A importância de ser apostador, 534 — Quando o esporte se organiza, 535 — Os alemães não são iguais diante do esporte, 537 — A cabeça e as pernas, 538

Apêndice 11: O índice Nobel de 1901 a 1990, 541

Apêndice 12: O desempenho econômico ou o índice de prosperidade, 543

Apêndice 13: Valores do empreendimento e tesouro da língua francesa, 545

Aventura, 546 — Lucro, empreender, invenção, 547 — Palavras e males da mentalidade econômica, 549

Apêndice 14: Igualdade entre a mulher e o homem, 552

Apêndice 15: Índice da corrupção 1995 nos países industrializados, 554

Apêndice 16: Índice de competitividade, 556

Notas, 559

Posfácio: Abaixo a malícia: só quem confia vence (Entrevista com Alain Peyrefitte, por Olavo de Carvalho), 611

Índice onomástico, 625

PRÓLOGO

SOBRE A MENÇÃO “POR EDITAR”

Há vinte anos todos os meus livros vêm anunciando esta obra aos leitores. Pelo menos aos leitores mais atentos, os que notavam, no final “Do mesmo autor”, a menção “Por editar”: A Sociedade de Confiança.

Isso significa que carreguei esse rebento durante muito tempo. Muito mais tempo até do que parecia, já que o concebera muito antes — ao deixar a rua d’Ulm e a ENA, quando ainda esperava conjugar esses dois aprendizados e continuar pesquisas, enquanto me iniciava na diplomacia. Minha tese para obter o diploma de estudos superiores fizera com que eu explorasse o “sentimento de confiança”. Em 1948 apresentei na Sorbonne um, ou melhor, dois temas de tese (principal e complementar: Fenomenologia da Confiança; Fé Religiosa e Confiança). Em Le Mal français, a conselho dos professores René Le Senne e André Siegfried, expus a experiência de um ano mergulhado numa “sociedade de desconfiança”, como era a Córsega profunda. Desde então acumulei leituras contínuas, e mais ainda observações, em viagens através dos cinco continentes, em experiências vividas como político eleito — regional, nacional e europeu — ou como ministro e, acima de tudo, talvez, em numerosos encontros com esses homens que os pensadores da economia negligenciaram e me pareciam personagens chaves: os “empreendedores”.

A maioria dos meus livros não passa de bastardos nascidos do encontro dessa idéia com diversas ocorrências. O primeiro foi Le Mythe de Pénélope (1949), réplica pretensiosa do Mythe de Sisyphe de Camus, cujo estoicismo no coração do absurdo me parecia estéril. Faut-il partager l’Algérie? (1961) mostrava a impossibilidade de manter, no mesmo solo, na proporção de dez para um, sem reagrupamento prévio, uma sociedade subdesenvolvida tomada pelo espírito de rebelião e uma sociedade moderna crispada em seus privilégios. Quand la Chine s’éveillera (1973) descrevia uma população arcaica, arfante — uma “sociedade de desconfiança” dopada pelo entusiasmo revolucionário. Meus outros livros sobre a China

prolongaram essa exploração. Assim, através da narrativa detalhada de uma embaixada britânica junto ao imperador da China, apresentei um “choque de culturas”, entre uma nação em rápido desenvolvimento e O Império Imóvel (1989).

Le Mal français (1976) tinha-se aproximado mais do objeto desejado. Esbocei os traços essenciais desse objeto: o papel decisivo do fator mental no desenvolvimento econômico, a diferença de sucesso entre sociedades protestantes e sociedades católicas, ou melhor, entre “sociedades de confiança” e “sociedades de desconfiança”. Coloquei nesse livro muito de minha experiência pessoal, para mostrar concretamente a extensão dos nossos bloqueios mentais, e uma pouco de história, para mostrar que vêm de muito longe. Mas o essencial limitava-se ao caso francês.

O ano de 1981 mostrou que a acolhida que se dá a uma obra é apenas minúscula ondulação nas águas profundas de uma cultura; a ilusão estatal seduziu os franceses e provocou as devastações previsíveis. A reflexão tornou-se combate. Participei dele três vezes: Quand la rose se fanera (1982), Encore un effort, Monsieur le Président (1985), La France en désarroi (1992). Foram capítulos acrescentados ao Mal français.

Nesse ínterim, o marxismo desmoronava na Europa e recuava tanto na América quanto na África; o comunismo chinês, por uma reviravolta ideológica, adotava a economia de mercado. Enquanto isso, uma longa crise econômica levou os ocidentais a se interrogar sobre a irreversibilidade do progresso material. Paradoxalmente, a sociedade liberal, com que sonhavam tantos habitantes dos países socialistas, começava a duvidar de si mesma.

Era hora de voltar às fontes do desenvolvimento, de discutir as diversas concepções que dele se tinham formado, de determinar o que é permanente e o que é circunstancial. Saí a campo em 1948, com a tese que defendera em fevereiro de 1994, na Sorbonne.

Durante esses quarenta e seis anos nunca parei de estudar esse assunto, ou pelo menos de refletir sobre ele, e de reunir material a respeito. Retomando-o quando a alternância democrática me deu alguns momentos de folga, preferi postergar mais um pouco sua defesa, até ter cumprido 65 anos, isto é, até estar impedido de assumir uma cadeira na Universidade. Com isso visava apenas — respeitando os ditames da Universidade, aceitando estritamente as regras do jogo — a “defender uma tese” no exato sentido da expressão: submeter minhas pesquisas a especialistas internacionalmente reconhecidos nas disciplinas em que me havia aventurado, para que emitissem julgamento sobre sua validade (ou invalidade), ou seja, sobre um conjunto de idéias, de

pesquisas, de métodos, de instrumentos de análise que formam a convicção de uma vida.

Que convicção? A de que o elo social mais forte e mais fecundo é o que tem por base a confiança recíproca — entre homem e mulher, entre pais e filhos, entre um chefe e os homens que ele dirige, entre cidadãos de uma mesma pátria, entre doente e médico, entre alunos e professor, entre prestamista e prestatário, entre indivíduo empreendedor e comanditários — ao passo que, inversamente, a desconfiança esteriliza.

Por certo é temerário propor uma chave para a interpretação de fenômenos tão universais e essenciais como o desenvolvimento e o subdesenvolvimento; e mais temerário ainda arriscar-se multiplicando as abordagens que as diversas disciplinas oferecem, forçando até mesmo suas fronteiras.

Foi o conhecimento do Terceiro Mundo que me convenceu de que Capital e Trabalho — considerados pelos teóricos do liberalismo tradicional, bem como pelos teóricos do socialismo, como os fatores do desenvolvimento econômico — eram em verdade fatores secundários; e que o fator principal, que com um sinal de mais ou com um sinal de menos influenciava os dois fatores clássicos, era um terceiro fator, que há vinte anos chamei terceiro fator imaterial — em outras palavras, o fator cultural.

O que eu explorara, adotando o estilo do ensaio, nos diversos livros sobre a França ou a China e em inúmeros artigos, gostaria, como se costuma dizer, de o “teorizar” aqui. Mas como provar a existência do terceiro fator imaterial?

Um terreno pareceu-me fecundo para tal: a história econômica do Ocidente no decorrer dos quatro últimos séculos. É terreno firme, sobre o qual dispomos hoje de grande número de informações incontestáveis. Foi de fato nesse período e em nenhum outro, em algumas sociedades da Europa e não em outras, que nasceu o desenvolvimento.

Que fator de desencadeamento, o primum movens, fez passar — na Holanda, depois na Inglaterra, depois na Europa do Norte, depois em toda a Europa ocidental — sociedades tradicionais, sempre ameaçadas por epidemias, pela fome e por choque sangrentos, ao estado de sociedades desenvolvidas?

Quanto mais se estudam as origens da Revolução econômica, mais se duvida de que se trata de ruptura brusca, datável com precisão e resultante de causa única. E os historiadores estão sempre fazendo recuar o surgimento do fenômeno. Sem dúvida é nos três ou quatro últimos séculos que se deve buscar a prova de qualquer “teorização” do desenvolvimento.

Examinando a cristandade ocidental no século XVI, somos levados a concluir que havia uma quase-igualdade de oportunidades, com evidente avanço no Sul. Nada poderia levar a prever, na época, o impulso das nações que adeririam a uma das Reformas protestantes nem o declínio relativo, ou até absoluto, das nações que permaneceriam “romanas”.

Ora, já no final do século XVI a cristandade ocidental se torna palco de uma distorção econômica. A Europa nórdica substitui a Europa latina como centro de inovação e modernidade.

É porém demasiado redutivo, para não dizer demasiado simplista, afirmar que a Reforma protestante seria como uma galinha dos ovos de ouro e deteria em si mesma o segredo do desenvolvimento econômico, social, político e cultural. A divisão entre Europa “romana”, que entra em declínio econômico, e Europa das Reformas protestantes, que toma impulso, reflete menos uma determinação do econômico pelo religioso — ou do religioso pelo econômico — do que a expressão de “afinidade eletiva” entre um comportamento sócio-econômico espontâneo e uma escolha religiosa. Pelo menos é essa a minha conclusão.

A sociedade de desconfiança é uma sociedade temerosa, ganha-perde: uma sociedade onde a vida em comum é um jogo cujo resultado é nulo, ou até negativo (“se tu ganhas, eu perco”); sociedade propícia à luta de classes, ao mal-viver nacional e internacional, à inveja social, ao fechamento, à agressividade da vigilância mútua. A sociedade de confiança é uma sociedade em expansão, ganha-ganha (“se tu ganhas, eu ganho”); sociedade de solidariedade, de projeto comum, de abertura, de intercâmbio, de comunicação. Naturalmente, nenhuma sociedade é cem por cento de confiança ou de desconfiança. Do mesmo modo que uma mulher nunca é cem por cento feminina, nem um homem cem por cento masculino: este comporta sempre uma parte de feminilidade, aquela sempre um pouco de virilidade. O que dá o tom é o elemento dominante.

Quando se terminará de explorar esse enigmático e gigantesco fenômeno de civilização? Um estudo das proezas econômicas que balizaram a história serviu de tema para um curso que ministrei como professor convidado (Du “miracle” en économie, Leçons au Collège de France, 1995).

Trata-se de ilustrações (centradas nos “milagres” holandeses, ingleses, americano e japoneses) das pesquisas apresentadas na tese — aqui reescrita tendo em vista o público culto.

Terá este longo percurso de reflexão encontrado aqui seu ponto final? Desejaria que me fosse dado tempo para levar mais longe as investigações nesta disciplina ainda balbuciante que é a etologia humana comparada, ciência dos comportamentos, costumes, mentalidades dos distintos grupos humanos.

Em todo o caso, que essa "sociedade de confiança" possa um dia estender-se a todas as sociedades e trazer-lhes, na diversidade das suas personificações, na unidade da sua inspiração, os benefícios morais e materiais por ela prodigalizados aos raríssimos povos que souberam realizar essa revolução cultural, a maior da história! Quando a estes, possam eles não mostrar-se filhos ingratos nem pródigos, e compreender melhor o porquê do seu sucesso, não para reservar para si o privilégio, mas para dele guardar viva a força exemplar...

INTRODUÇÃO

Um único e mesmo enigma

Os países “subdesenvolvidos” representam esmagadora maioria geográfica e demográfica. De nada adianta chamá-los pudicamente “países do Sul”, “países em via de desenvolvimento”, “países de crescimento lento” — é inútil. Não se muda uma sociedade por meio de palavras. Às vezes se diz que esses países são destinados a ter grande futuro; mas correm eles o risco de conservá-lo durante muito tempo à sua frente, segundo as palavras cruéis de Paul Valéry, enquanto o encantamento verbal fizer o papel de medicina, e as piedosas mentiras ideológicas o de esconder a miséria.

O “subdesenvolvimento” é freqüente ainda hoje; e raro o “desenvolvimento”. Considerados separadamente, esses dois fenômenos são enigmas. Ou melhor, um único e mesmo enigma: obviamente procedem de uma origem comum, como as saídas opostas de um mesmo labirinto.

De bom grado esquecemos que o subdesenvolvimento — desnutrição, doença, violência endêmicas — constitui, desde que a humanidade surgiu na terra, seu lote comum, seu regime usual. O desenvolvimento é sempre a exceção. E ainda essa exceção é precária: atente-se para os bolsões de miséria e exclusão que ressurgem no próprio seio das sociedades ditas “adiantadas”.

Reconheçamos que o subdesenvolvimento e o desenvolvimento não formam o passado e o futuro de uma sociedade, como dois estágios sucessivos de uma maturação irreversível; mas sim uma bifurcação, diante da qual os grupos humanos hesitam, sem que apareçam claramente os aceleradores do seu impulso ou os motivos da sua resignação.

Podemos descrever diversos roteiros, definir mecanismos, fixar critérios de desenvolvimento, momentos iniciais de crescimento: não compreenderemos o que acontece enquanto não entendermos por que uma sociedade avança, por que outra permanece imóvel, ou se imobiliza. Não são os mesmos homens, e amiúde as mesmas condições geofísicas, que sofrem — ou provocam — destinos opostos? A história do homem é semeada de acidentes, acasos, encontros. Mas é a ele que cabe enfrentar ou não a fatalidade. Ascensão e declínio são irresistíveis somente se ele não resistir àquela ou a este.

Quando aparece o “desenvolvimento”

No alvorecer dos tempos modernos aparece o “desenvolvimento”, cercado de ameaças, emergindo penosamente num mundo amaldiçoado desde tempos imemoriais pela fome, por endemias, por confrontos sangrentos. Algumas sociedades “decolam”, enquanto a maioria continua a arrastar-se, quando não retrocede.

Entre a descoberta da América, em 1492, e a divisão da África, por volta de 1892, a condição humana nos países mais favorecidos mudou mais em quatro séculos do que nos três ou quatro milhões de anos precedentes. Nenhuma evolução tão radical tinha ocorrido em tão pouco tempo. A “revolução neolítica” transformara nômades habituados à devastação da flora e da fauna naturais em lavradores sedentários. Mas ela estendera-se por vários milênios; no século XVI, quando apareceram os preâmbulos da revolução do desenvolvimento, as populações de metade das terras emersas não tinham realizado ainda a *sua* revolução neolítica. Nos séculos seguintes essas duas revoluções colidiram violentamente.

Os últimos cem anos forçaram ainda mais a velocidade. Um homem que hoje festeja seu centenário viu precipitar-se — ainda que através de crises e guerras — um fenômeno designado por nomes variados: “progresso”, “decolagem”, “crescimento”, “expansão”, “aceleração da história”, “modernidade”, “era pós-industrial”, “globalização”.

Esses fenômenos de modernização rápida nasceram na Europa ocidental e acentuaram-se na setentrional, estendendo-se depois pela América do Norte; mas difundiram-se só muito mais tarde, e muito lentamente, na Europa do sul, na América Latina e nos demais continentes; ao passo que o Japão, no final do século XIX, e depois os “pequenos” dragões — Coreia do Sul, Taiwan, Hong-Kong, Macau, Singapura — no final do século XX se juntavam a passos largos aos

Estados que tinham monopolizado a “modernidade”. Hoje começa a aparecer o “grande dragão” chinês, a Indonésia, a Malásia, a Tailândia. Os países do desenvolvimento permaneceram durante muito tempo em estrito isolamento; e ainda estão circunscritos.

Como um sismógrafo, nossa visão do mundo registra — não sem atraso — essas perturbações econômicas. Cada tremor nos acarreta novas transformações na psicologia — na mentalidade, no comportamento individual, nos costumes, nas crenças, nos preconceitos, na cultura.

Mas não seria o caso de admitir a idéia de que essas mesmas mudanças econômicas devem alguma coisa, talvez até o essencial, a tais fatores psíquicos, antes de transformá-los por sua vez?

Explicações que se invertem

A Inglaterra industrializou-se antes da França, e mais do que ela. Por quê? O carvão é o responsável pela diferença, respondem os manuais. Mas, então, o impulso manufatureiro e comercial holandês, um século antes do da Inglaterra, a que fator devemos imputá-lo? Os polders não substituem as minas de carvão? Resposta: foi justamente a pobreza de recursos naturais que forçou os holandeses a comerciar e produzir.

A explicação pelo argumento dos recursos naturais inverte-se como uma luva. Quando aqueles são abundantes, o impulso vem sozinho. Quando faltam, sua própria carência é invocada como fator de desenvolvimento: na teoria da *desvantagem inicial*, a insuficiência de recursos voa em socorro das insuficiências da explicação pelos recursos. Essas teorias ainda vigoram nos mais recentes estudos de história econômica. Nós tentamos refutá-las em *Du “miracle” en économie*.¹

O *materialismo histórico* consagra essa visão de mundo, caracterizada pela primazia das condições geofísicas e das infra-estruturas. O homem não é levado em conta; nem sua engenhosidade nem sua iniciativa — fugazes “superestruturas”, semelhantes a “fogos-fátuos num charco”.

Já o *realismo histórico* não pode ignorar o homem. As políticas econômicas, sejam liberais ou dirigistas, “científicas” ou coercivas, sempre depararam com o homem: ora como motor, ora como obstáculo. É preciso compor com ele. Não é ele o objetivo do desenvolvimento?

Como é possível, indagam-se freqüentemente os dirigentes africanos, conduzir ao desenvolvimento econômico operários indígenas

que param de trabalhar logo que o salário lhes permite comprar o guarda-chuva ou a bicicleta cobijados? Como a Índia poderá prosperar enquanto seus habitantes se deixarem morrer de fome ao lado de uma vaca sagrada? E como a democracia representativa à maneira ocidental funcionaria sem choques em sociedades estratificadas em castas e em clãs? Os hábitos seculares têm aqui evidente peso. Um antigo reflexo etnocentrista não hesitava em atribuir o subdesenvolvimento à raça ou etnia.

Uma preciosa experiência de laboratório

Todos os países desenvolvidos são — ou eram, até a modernização do Japão, no final do século XIX — de raça branca e de cultura greco-judaico-cristã. Nenhum povo homogêneo dessa categoria figura na lista dos países subdesenvolvidos. Devido a velho reflexo eurocentrista, poder-se-ia ser tentado a falar de “inaptidão natural para o progresso”, de “alergia congênita à sociedade industrial”, de “etnias atrasadas”, ou ainda, como se fazia correntemente no século XIX, de “raças inferiores”. O desenvolvimento e o subdesenvolvimento estariam inscritos nos genes. A biologia deteria a chave do problema.

A *distorção* que é objeto da presente obra coloca-nos ao abrigo dessa tentação. Ela opõe na Europa ocidental, a partir do Renascimento e da Reforma, países latinos e nações protestantes. Tanto uns como outros pertenciam até o século XVI à mesma cristandade do Ocidente: mesma raça, mesma cultura, mesmo enquadramento pela Igreja, mesma malha feudal temperada pelo mesmo desabrochar de franquias municipais. A circulação das pessoas, dos bens e das idéias fluía com facilidade. Não se percebia entre uma monarquia e outra nenhuma heterogeneidade, senão o persistente avanço do Sul com relação ao Norte.

Em algumas décadas essa paisagem é alterada. A Holanda e depois a Inglaterra tomam rápido impulso; são seguidas pelos outros países protestantes, enquanto Portugal, a Espanha, os principados ou repúblicas da Itália entram em decadência, e a França, cujo caso é intermediário, arrasta-se. Unidade de ação, de lugar, de tempo: o que ocorre durante curto período, nesse campo restrito, oferece preciosa experiência de laboratório, apropriada para isolar os elementos constitutivos do desenvolvimento e do subdesenvolvimento, livres de qualquer preconceito racial ou étnico — *etologia sem etnologia*.

Dizemos “desenvolvimento” como dizemos “evolução”. Mas, assim

como não se viu os animais paleontológicos transformar-se nos animais que conhecemos, ninguém pode observar o mecanismo do desenvolvimento. Seleção cega? Triagem mecânica? Avanço consciente? Busca de uma meta inconsciente? A espessura da história encobriu o processo.

Tal qual a evolução, o desenvolvimento é um conceito que procura explicar uma diferença em certo espaço de tempo. Divergência, atraso, distorção, esses termos surgirão amiúde nas páginas que se seguem. Eles permitem descrever a história do desenvolvimento econômico, político e social da cristandade ocidental como desenvolvimento “em duas velocidades”. Tentaremos descrevê-lo com exatidão, em bases agora bem estabelecidas, e em seguida explicá-lo.

O imaterial comanda

Pôr essas questões em pauta é tentar empreender verdadeira revolução copernicana no estudo do desenvolvimento. Os dados da história econômica — matérias-primas, capitais, mão-de-obra, relações de produção, investimentos, trocas, distribuição, índices de crescimento — foram postos até agora no centro das explicações do desenvolvimento. Os traços mais imateriais da civilização — religião, preconceitos, superstições, reflexos históricos, atitudes perante a autoridade, tabus, motores da atividade, comportamentos no tocante à mudança, moral do indivíduo e do grupo, valores, educação — eram considerados satélites insignificantes, gravitando penosamente em torno da estrutura central. Ernest Labrousse, após tantos outros, afirmava que “o mental atrasa o social”, e “o social, o econômico”. Propomos inverter os papéis. De subfator secundário, de longínqua e negligenciável consequência, as mentalidades tornar-se-ão o centro em torno do qual tudo gravita: motor essencial do desenvolvimento, ou obstáculo intransponível.

Propomos, em suma, lançar as bases de uma *etologia comparada do desenvolvimento* econômico, social, cultural, político. Etologia, isto é, estudo dos comportamentos e mentalidades respectivos das diversas comunidades humanas, quando fornecem fatores de ativação ou de inibição em matéria de intercâmbio, de mobilidade intelectual e geográfica, de inovação. *Etologia* — pois não nos podemos contentar aqui com os esquemas descritivos, mais redutores, da *etnologia* nem com as recomendações convencionais, mas sem efeito, da *ética*.

A mola da confiança

Em quarenta anos de observações, a atitude de confiança — ou de desconfiança — na pessoa revelou-se-nos, de forma muito variada, a quinta-essência das condutas culturais, religiosas, sociais e políticas que exercem influência decisiva no desenvolvimento.

Nossa hipótese é que definitivamente a mola do desenvolvimento reside na confiança depositada na iniciativa pessoal, na liberdade empreendedora e criativa — numa liberdade que conhece suas contrapartidas, seus deveres, seus limites, em suma, sua responsabilidade, ou seja, sua capacidade de responder por si mesma. Mas, como uma liberdade de tal ordem é ainda muito pouco praticada no mundo, é lícito temer que a escassez, a doença e a violência ainda existam em nosso planeta durante muito tempo.

Poderão até voltar com intensidade em zonas de onde se retiraram há algumas dezenas de lustros. O progresso perpétuo não existe; os agentes dinâmicos da sociedade podem sufocar ou esgotar-se pelo peso de um Estado invasor, ou de um igualitarismo excessivo, ou da reivindicação do “sempre mais” como direito adquirido; pelo esquecimento dos deveres, que são o indispensável reverso dos direitos; ou pela concorrência insustentável de povos atrasados que, para escapar à miséria, se valem da recentíssima capacidade de produzir muito mais barato, em muito maior quantidade e igualmente bem.

A questão do começo

Eis aí a nossa hipótese. E eis aqui o modo por que tentaremos fundamentá-la.

É necessário pôr no começo a questão do começo. Os historiadores da economia muito discutiram e se interrogaram sobre a data que se poderia atribuir à “revolução” do desenvolvimento, ou até sobre a possibilidade de atribuir-lhe data mais ou menos precisa. Ouvindo-lhes os argumentos e as propostas, teremos a medida da complexidade do assunto. Será nossa PRIMEIRA PARTE.

Por que o desenvolvimento não começa mais cedo, uma vez que a Europa do final da Idade Média já domina as técnicas do comércio e das finanças, o comerciante prospera em toda a parte, o livro impresso livra de pressões mil o conhecimento e as idéias e lhes permite a difusão, e a própria Igreja se moderniza, alargando tanto sua tolerância ao dinheiro quanto, sob o signo de Erasmo, sua accitação do humanismo?

Por que o movimento não se iniciou nas grandes cidades mercantis italianas, onde se concentravam tantas riquezas, de conhecimento, de curiosidade intelectual, de apetite de dominar? Que faltou a esses homens que dispunham de tantas chaves, cada uma das quais permitiria abrir a porta de um compartimento do desenvolvimento, para encontrar a chave mestra que abriria todas ao mesmo tempo? É fascinante examinar essa Europa dinâmica, impaciente, que no entanto gira em círculos no liminar do seu futuro.

O futuro nascerá no final do século XVI na Holanda, onde ninguém o esperava, nem sequer os holandeses. E de imediato essa “decolagem” aparece como uma distorção. Um fosso se cava; o desenvolvimento nasce sob esse signo. Empreguemos uma palavra que usaremos frequentemente: *divergência*, nas duas acepções. Uma sociedade *diverge* como faz uma pilha atômica quando se aciona em seu interior um ciclo de reações em cadeia — é o processo interno. Ao mesmo tempo seu destino também *diverge* pelo contraste com as demais sociedades; nela a prosperidade adquire muito rapidamente ritmo e sinais desconhecidos dos vizinhos.

A divergência religiosa

Ora, tal distorção parece coincidir com a fratura religiosa. A Holanda, que se afirma refúgio dos calvinistas, é inimiga de Filipe II. A divergência de desenvolvimento não pode separar-se da divergência de credo, que rompe a unidade milenar da cristandade do Ocidente. Ocorre que o desenvolvimento surge no campo protestante: primeiro a Holanda, logo a Inglaterra.

Essa coincidência levanta um difícil problema de causalidade histórica. É preciso, portanto, investigar previamente essa divergência religiosa, pelo menos nos aspectos que podem ter relação com a questão do desenvolvimento: as atitudes perante o dinheiro, as “ações”, a atividade profissional. É preciso acompanhar a evolução, entre tolerância e tabu, da Igreja católica, a de antes da Reforma e a da Contra-Reforma. É preciso encarar o paradoxo do protestantismo, movimento religioso que de certa forma entrega o homem sem defesa à escolha e ao julgamento de Deus, mas concede novo lugar e dá novo sentido à atividade “mundana”. De que modo o dogma da “salvação unicamente através da fé” pôde ocupar o centro religioso de sociedades vigorosamente orientadas para o êxito material, para a criação coletiva de riquezas? E de que modo uma religião da “salvação por meio das

ações” suscitou, justamente, muito menos riquezas? Todas essas questões são objeto da SEGUNDA PARTE.

A divergência do desenvolvimento

Uma vez preparado o terreno, pode-se descrever e analisar as primeiras etapas da “divergência do desenvolvimento” (TERCEIRA PARTE). Numerosos campos — a aventura colonial, a inovação, o “mercantilismo”, as evoluções políticas — permitem comparar o desempenho dos países protestantes com o dos países católicos, contrastantes. Eles fazem ressaltar o papel de um pequeno número de atitudes mentais — responsabilidade, disponibilidade, tolerância, confiança na descoberta científica, na invenção técnica e na difusão cultural; e também o papel de fenômenos sociais como as migrações, grandes fornecedoras de homens livres e empreendedores. A mobilidade geográfica não basta para explicar o desenvolvimento, mas nunca houve desenvolvimento sem mobilidade dos homens. É preciso sair da aldeia, não limitar-se a ver a hora no relógio da igreja, ir “tentar a sorte”.

Quanto ao essencial, cingimos essa descrição histórica ao século XVII, precisamente porque não queremos fazer história, e sim dela tirar lições. Ora, essas lições são mais claras no momento em que os mecanismos mentais e comportamentais do desenvolvimento se instalam. Então o desenvolvimento ainda estava longe de produzir seus efeitos mais espetaculares, positivos ou negativos: a prodigiosa aceleração da criatividade técnica e da produção de bens de consumo, mas também a proletarianização brutal da mão-de-obra industrial. Não obstante, o movimento já teve início; ele nutre-se de si mesmo.

Procurando as características do motor inicial, encontramos algo mais, algo surpreendente, que foi muito pouco analisado e até muito pouco sentido: os países que não entram no movimento não são neutros. Valem-se de freios. Assim como há uma Contra-Reforma, existe um Contra-Desenvolvimento. Ambos funcionam com força máxima em Portugal, na Espanha e na Itália. A França, em ambos os planos, ocupa lugar à parte. É católica, mas galiana: não aceita o Concílio de Trento. É hierárquica, mas gaulesa; Colbertista, mas rebelde. Ao passo que à sua volta se aperfeiçoam os melhores motores ou os melhores freios, ela se serve de ambos ao mesmo tempo, pisando alternadamente os dois pedais, e até simultaneamente, arriscando-se a capotar...

Em resumo, simplesmente não há desenvolvimento e não-desenvolvimento. Há mecanismos mentais, impelentes ou inibidores do desenvolvimento, desigualmente presentes em cada sociedade dessa época.

Olhar contemporâneo

Já que se trata de mecanismos mentais, estes deveriam deixar traços por escrito. Com efeito os há. São também muito mal conhecidos; o leitor fará conosco descobertas curiosas nesse “olhar contemporâneo sobre a divergência” (QUARTA PARTE). O fenômeno da divergência era tão novo, tão perturbador, que provocou inúmeras reações, descrições, reflexões.

Devemos acreditar piamente nesses testemunhos? É claro que não, e teremos oportunidade de observar diferenças sensíveis até na maneira como são emitidos. As testemunhas são reveladoras de si mesmas. O olhar de um comerciante inglês sobre a Holanda ensina-nos mais a respeito das causas profundas do êxito holandês e, mais tarde, do êxito britânico — pois ele se interroga sobre os desempenhos econômicos — do que o de um intelectual francês, seja Voltaire ou Diderot. Isso, porque estes revelam as próprias obsessões por admirar mais o que se relaciona com a política ou a religião — liberdade, tolerância — do que o que diz respeito à economia e à sociedade. Seria decoroso admirar um povo de ricos burgueses? Até os franceses que celebram a Holanda evidenciam suas inibições antieconômicas.

Ao nos familiarizarmos com o olhar contemporâneo, ficamos surpresos ante a lucidez com que as personagens do desenvolvimento, sobretudo os comerciantes, descrevem os valores que fazem essa verdadeira revolução, através da qual o “ato de comerciar” é posto no coração dinâmico da sociedade. Em contrapartida, com que vigor é expresso o tabu do “rebaixamento”, que bloqueia na França e em seus vizinhos meridionais os enormes recursos da elite aristocrática! Mas, trate-se de atitude favorável ou desfavorável, é o espírito humano que está em jogo e não os mecanismos econômicos. Todos esses contemporâneos têm uma visão humanista do tipo de sociedade que querem. Seus valores encarnam-se ou no comerciante, ou no nobre; ou no homem criador de atividades e riquezas, ou no homem livre de coações, que cultiva sua humanidade superior como um privilégio de casta.

No lado do desenvolvimento o valor central é a liberdade. Na

prática, ele se afirma primeiro no domínio religioso, onde precisamente a idéia de Verdade poderia impor sua ditadura. É extraordinário que a Holanda, primeiro Estado nascido a partir de um fundamento religioso — a revolta dos calvinistas dos Países Baixos — tenha quase concomitantemente inventado a tolerância. Os textos mais interessantes para nosso estudo são os que ligam essa idéia de tolerância a um conjunto de valores políticos, sociais e econômicos, que são os de uma sociedade de desenvolvimento. Pois o desenvolvimento é alérgico ao dogmatismo.

Impasse das teorias do desenvolvimento

As personagens do desenvolvimento vivem da liberdade, sem procurar defini-la. Os filósofos, por seu lado, têm dificuldade de elaborar uma teoria a respeito. Isso não surpreende em Spinoza, por ser seu espírito demasiado totalizante. Surpreende em Locke, que se considera filósofo da liberdade, mas logo elabora um sistema, sem pesquisar as raízes antropológicas. Algumas páginas de Bacon sobre a inovação ou a usura alcançam maior profundidade, mas sem parecer tocar no ponto.

Ora, tal dificuldade de teorizar o que produz o desenvolvimento persistirá. Até aqui permanecemos no quadro de seus dois primeiros séculos — aproximadamente de 1580 a 1780 — tal qual foi vivido e tal qual foi pensado. A QUINTA PARTE leva-nos a tratar de época em que o fenômeno adquire toda a sua amplitude: a revolução técnico-industrial o impõe a todos os olhares e a todas as reflexões.

Deixando de lado a história dos fatos econômicos e passando à história das idéias, vamo-nos aproximar de alguns dos que se consideram os teóricos do desenvolvimento. Com eles chegaremos a alguns impasses.

O impasse de Adam Smith — tão preocupado em recusar o clássico tratamento do bem comum, mas incapaz de desligar-se dele —, que estabelece como axioma que o livre jogo de todas as liberdades individuais aí desemboca necessariamente. Esse postulado, porém, é indemonstrável. E não se obtém o esperado, ficando a impressão de um imenso maquinismo em que se perde o sentido real da liberdade.

O impasse de Karl Marx, cuja fantástica coerência — rejeitando ao mesmo tempo a troca, o mercado, a liberdade, a sociabilidade, a confiança — tem o mérito de sugerir *a contrario* a força do elo que une esses valores.

O impasse do próprio Max Weber: sua pesquisa pioneira sobre correlações entre protestantismo e capitalismo deixou-se apanhar na armadilha de um sistema de causalidades unívocas, cujas dificuldades ele só percebeu para cair em paradoxos que provocam incerteza, antes de cair num determinismo biológico.

O impasse de Fernand Braudel, brilhante e hábil retratista do desenvolvimento, o qual todavia, sentindo os limites de suas ferramentas de leitura, marxistas, se restringiu a demonstrar a divergência, o “aqui e não alhures”, apenas por meio de uma história de batalhas econômicas — uma nova espécie de narração histórica dos acontecimentos.

Roma, da reação à evolução

Outro pensador se impõe: o Papa, pensador coletivo, preocupado com a própria continuidade, que garante a credibilidade do Magistério; mas também pensador evolutivo, marcado pela personalidade dos grandes pontífices. Consagramos a ele a SEXTA PARTE. Ninguém sequer sonha em enclausurar a Santa Sé num antieconomismo primário; mas não haveria certa cumplicidade entre a ascendência espiritual que ela exerceu e a manutenção de uma mentalidade autoritária, hierarquizante, antiindividualista e hostil à inovação nos assuntos temporais? Pode-se considerar Roma culpada de resistência ao desenvolvimento e da regressão das nações “latinas”? Resta o fato de que as afinidades comportamentais e institucionais entre catolicidade e atraso econômico são inegáveis: dogmatismo, telecomando, resistência à inovação, desconfiança ante a difusão de uma cultura individual, obscurantismo, recusa da modernidade...

A Igreja dos séculos XIX e XX confrontou-se com o dinamismo e principalmente com a universalização, fenômenos de que preferira proteger-se no século XVI, acreditando poder isolá-los nas sociedades reformadas. O perigo acentuara-se ainda mais porque as idéias “perigosas” eram menos religiosas do que seculares. Os filósofos das “Luzes”, o “josefismo” na Áustria, Pombal em Portugal, o grão-duque da Toscana, os constituintes franceses: era nos países católicos que o Estado se posicionava como adversário da Igreja, lhe arrancava a escola ou a caridade, fechava os conventos, pretendia ditar-lhe sua organização. Com a exceção dos direitos naturais, dissociados, aliás, de qualquer referência divina, o pensamento político a caminho da democracia designava a “vontade geral” como a origem absoluta de

todo o direito, até de toda a moral. Em suma, a Igreja tinha algumas razões para desconfiar: o século XIX seria para ela um século de combate, cuja rudeza está impressa nas encíclicas de Pio IX *sobre*, ou melhor, *contra* a liberdade.

No final do século XIX, porém, Roma, pela primeira vez, toma conhecimento de uma industrialização que com o tempo chegou até a Itália e a Espanha e já envolve milhões de católicos. Em 1893 Leão XIII promulga a *Rerum Novarum*, encíclica que dá início a uma série de notáveis textos pontificais — longa meditação a muitas vozes que após um século resultará, com *Centesimus Annus*, de João Paulo II, na aceitação de uma economia fundada na liberdade dos princípios econômicos. Mas quanto tempo terá sido preciso para a Igreja Católica deixar de lado o modelo de sociedade fundamentalmente agrária e patriarcal e finalmente pôr a liberdade no centro de sua antropologia... Por demasiado tempo o ensino da Igreja ignorou a economia moderna e manteve com os adversários, militantes da laicidade, combate que desviou as sociedades católicas dos verdadeiros desafios da liberdade — a que suscita riquezas.

Representava também o papel de instituição-testemunha de um reino “que não é deste mundo”, contra as pompas de Satã e a idolatria de Mamon. À mãe, inquieta, Jesus em meio aos doutores responde: “Devo ocupar-me dos assuntos de meu Pai.”

Milagres e santos, a Igreja é sempre lenta para reconhecê-los, quando os reconhece. *A fortiori*, para ela, que vive na escala dos milênios, uma adesão sem exame a um desenvolvimento anárquico, sem finalidade senão ele próprio, não era concebível. As ameaças que pesam sobre o mundo desenvolvido, após dois, três ou quatro séculos de progresso, são suficientes para matizar a crítica de cegueira que espíritos sistematicamente anticlericais estariam tentados a fazer-lhe. Ela precisava de tempo para separar o bom grão da liberdade que cria do joio da liberdade que corrói.

Por uma abordagem etológica

Após esses numerosos impasses, é hora de voltar atrás para procurar, com a ajuda de alguns espíritos lúcidos, uma pista que nos leve mais longe. É o objeto da SÉTIMA e última PARTE.

As primeiras referências encontram-se em algumas observações de Montesquieu ou, ainda que isto possa surpreender, de Hegel, observador da distorção entre a América do Norte e a do Sul. Mas

quem primeiro realmente explorou os mecanismos da mentalidade econômica moderna foi Bastiat. Ele merece ser desagradado do sarcasmo com que Marx o ataca, o que na verdade revela a pertinência de suas análises. Depois dele, com Schumpeter e Hayek, a reflexão finalmente se interessa pelo indivíduo. Por trás da abstração "capitalismo" existem os capitalistas. Por trás das empresas, ou melhor, à sua frente, há os empresários. Por trás do mercado há vendedores e compradores, negociantes e consumidores, divulgadores e transportadores.

Nenhuma história ocorre sem indivíduos. A história econômica menos do que qualquer outra, já que a característica particular da economia é mobilizar as energias através da competição e pô-las em sinergia através do intercâmbio. A história imóvel do Egito ou da China pode desenrolar-se com homens moldados para ser intercambiáveis. Os escribas ou os mandarins têm por missão conservar cuidadosamente a ordem estabelecida; como evitariam as sapatas do freio da novidade? A história do desenvolvimento assenta-se numa infinidade de histórias individuais, feitas de iniciativas, de riscos assumidos, de mobilidade intelectual, geográfica e social, em clima propício à mudança.

Podemos dispensar uma demonstração matemática, um modelo, um sistema? Inúmeros economistas tentaram reduzir o desenvolvimento a uma equação. Logo esbarraram numa incógnita radicalmente incognoscível. A expansão não podia ser medida por uma simples combinação do Capital e com o Trabalho. Foi preciso admitir a intervenção de um *fator residual* e resignar-se a nele englobar variáveis complexas, que não podiam ser resumidas senão numa palavra: cultura.

Com essa cautela é possível definir o que poderia ser uma antropologia do desenvolvimento. Dissemos acima que nas décadas das origens podia observar-se um combate entre atitudes, comportamentos, valores, uns estimulantes, outros paralisantes. Os trabalhos de um Lorenz e de um Ruffié propõem uma abordagem fecunda: fornecem chaves de interpretação, capazes de nos dar acesso ao enigma do desenvolvimento.

Se o desenvolvimento, em seu nascimento, em suas formas mais ativas, aciona todo o potencial humano, e se, por essa razão, se lhe procura dar uma explicação antropológica, esta deve forçosamente inscrever-se na coerência de uma visão da humanidade. Não é um novo o que nasce na Holanda por volta de 1580. Não assistimos a nenhuma mutação genética, ao aparecimento de um *Homo Modernus*. O homem de *antes* e o homem de *depois* do clique do

desenvolvimento contêm o mesmo potencial; diferem somente nas motivações.

Cada homem carrega consigo comportamentos inibidores e comportamentos libertadores. A maior parte das sociedades utilizou tão-somente pequena parte destes. A segurança rotineira oferece o conforto dos caminhos conhecidos. A exploração de novas vias — não apenas geográficas — sempre comporta um risco. Tem custo psicológico importante; até mesmo desencorajador para quem não tem confiança nos benefícios futuros, na própria capacidade de suscitá-los, na sociedade de que é membro. O desencadeamento produz-se onde são deliberadamente favorecidos os comportamentos emancipadores, onde são superados os comportamentos entorpecentes, onde equilíbrio e estabilidade se encontram-se e revelam no movimento.

Remanências da divergência

Sem pretender tratar a fundo um assunto que poderia ocupar numerosos pesquisadores durante vários anos, podemos inventariar em alguns pontos a situação estranha da Europa: nos séculos XIX e XX — quando a presença social e mental das Igrejas, a católica e as protestantes indistintamente, recua, os Estados se secularizam, a “ciência” e o “progresso” conquistam autonomia — deparamos com o paradoxo de uma repartição geográfica do desenvolvimento que continua, de modo geral, a reproduzir o mapa religioso do século XVI. A fratura que se produziu então entre a Europa da Reforma e a da Contra-Reforma continua a dividir as sociedades do continente — como também separa as sociedades de civilização européia transplantadas para o Novo Mundo. Limitar-nos-emos da dar, nos APÊNDICES, alguns exemplos dessa surpreendente reminiscência, que atrapalha tanto nosso modernidade que geralmente preferimos ocultá-la. Foram tais contrastes, aliás, que me levaram, há quase cinquenta anos, a envolver-me com esta pesquisa, sobre o desenvolvimento, sua matriz mental, sobre a confiança em meio à liberdade.

PRIMEIRA PARTE
ANTES DA DIVERGÊNCIA

1

EM BUSCA DAS ORIGENS: “DECOLAGEM” OU “DIVERGÊNCIA”?

A “decolagem” — *“take off”*: os historiadores ingleses do desenvolvimento impuseram essa metáfora, muito visual, para descrever o fenômeno que salta aos olhos na segunda metade do século XVIII. Pelo menos na Inglaterra vemos uma sociedade próspera, dinâmica, criativa, onde se encontram muitas qualidades, e muitos defeitos, das nossas sociedades desenvolvidas.

Depois da República das Províncias Unidas a Inglaterra levanta vôo; em seguida as nações da Europa também decolam. Mas não se trata de impulso conjunto de uma revoada de pardais. As “decolagens” suceder-se-ão com longos intervalos durante o século XIX. Na Europa meridional algumas aguardarão o século XX. E após várias decolagens quantas falhas de motor podem afetar a frágil mecânica; quantos vôos vacilantes, rente às árvores...

A metáfora tem sua lógica: o avião decola ou não; solta-se da pista num momento preciso. De repente passa do movimento guiado pelas rodas ao que as asas podem suportar. Muitos historiadores tentaram datar com exatidão a decolagem econômica: 1760, segundo T. S. Ashton; 1770, segundo A. P. Usher; 1783, garante W. W. Rostow; ao passo que J. U. Nef se obstina em situar a primeira revolução industrial em algum momento entre 1575 e 1620.

Podemos interrogar-nos. Os fatos econômicos e sociais aceitam tais rupturas bruscas? Um império político pode nascer ou desmoronar em alguns meses. Mas na evolução econômica e social as novidades súbitas serão algo além de efeitos de perspectiva?

A metáfora aeronáutica é lícito preferir, portanto, uma metáfora cedida pela física nuclear: em vez da *decolagem* do avião, a *divergência* da pilha atômica. Ela prepara-se na obscuridade dos movimentos de átomos. Toma a forma de reação em cadeia. Resulta de uma combinação de causas e de condições muito mais

complexas do que o simples encontro de uma pressão do ar com a resistência da asa.

Certas sociedades *divergiram* dessa forma. Foi a finalização de processos lentos, pouco visíveis; mas, uma vez em andamento, eles prosseguiram, encadeando-se e interagindo como uma reação nuclear. Essa divergência é cumulativa; alimenta-se da própria energia; é irreversível. Um avião que decolou pode cair por causa de ventos violentos. Ademais, para passar da decolagem do Ader à do Airbus, é preciso mudar os motores, aumentar-lhes a força. Mas uma divergência do tipo nuclear progride por si mesma, sob o efeito da energia que ela não pára de gerar.

Um prelúdio medieval

A preparação de uma sociedade com essa dinâmica interior é demorada. Penckert situava a “grande virada” no século XVI.¹ Immanuel Wallerstein² recuou ainda mais; descreveu um “prelúdio medieval” — aqui metáfora musical, que traduz certa prudência: prelúdio não é fuga.

A imagem, aliás, é ambígua. Esse “prelúdio” seria a primeira parte da peça, a exposição de um tema que em seguida será desenvolvido, mas já muito presente? Ou seria apenas um ensaio instrumental, em busca de um tom, de que surgirá em dado momento uma obra até então imprevisível?

Esclareçamos essa alternativa com a ajuda de um exemplo. Podemos reter, como um dos índices da *divergência*, o acesso a um estágio em que a agricultura não se limite unicamente a garantir a subsistência.³

Isso ocorre desde o século XIII.⁴ No entanto, a massa da população permanece monopolizada pela produção agrícola. Ainda quando os camponeses conseguem dispor de excedente agrícola, após o pagamento em espécie dos impostos senhoriais, trata-se de resultado aleatório. Mas a liquidação desse excedente assume particular importância. O comércio de grãos é uma realidade. Nas cidades portuárias do norte da Itália é a atividade principal e não um escoamento secundário ou ocasional.⁵ A partir de 1150 os mercados citadinos “organizam uma saída para os crescentes excedentes dos domínios senhoriais, para essas enormes quantidades de produtos acumulados graças ao pagamento dos impostos em espécie.”⁶

Seria o ponto de partida de uma expansão econômica ordenada? Ou o transbordamento circunstancial de um sistema saturado, transbordamento de que alguns sabem tirar proveito — prelúdio às cegas?

Os primórdios indetectáveis

A pesquisa para encontrar indicadores globais e significativos é decepcionante. É-se tentado a recorrer aos que hoje servem comumente para medir os graus na escala do desenvolvimento: a renda *per capita*, ou então o índice de urbanização, o volume da produção e das trocas, o rendimento, os transportes, as comunicações, o consumo de energia etc. Mas, conquanto pertinentes e confiáveis quando o processo é bem organizado, os indicadores são falhos e incertos nos primórdios. Reduzindo tudo à média, não podem pôr em evidência dados que aparecem apenas à margem de uma ordem ou de uma desordem inalterada em sua massa. Não nos permitem enxergar fatos significativos de uma mudança.

As médias têm sentido somente se a estrutura social que descrevem tiver atingido grau suficientemente elevado de homogeneidade. Ora, é justamente esse o ponto em questão; daí nossa frustração. Um critério de desenvolvimento será tanto mais significativo quanto mais se desenvolver a estrutura que ele descreve.

A procura de critérios mais neutros, que tanto se aplicariam às sociedades não desenvolvidas quanto às economias desenvolvidas, não chegou, durante muito tempo, a resultados convincentes. Pierre Chaunu fez uma tentativa, trabalhando com a noção de consumo de energia, analisada conforme as diversas fontes (animal, muscular, combustível, hidráulica, cólia).⁷ Calcula que nos séculos XV e XVI o homem europeu consumiu em média cinco vezes mais energia do que o chinês.⁸ Sinal de que algo de importante se passava na Europa. Seria, já então, uma distorção? Essa simples constatação não autoriza uma resposta. Em verdade, incita-nos a multiplicar e diversificar as perguntas.

Por enquanto devemos resignar-nos a não encontrar nos números uma equação do desenvolvimento, pois ainda estamos no prelúdio.

O atestado de nascimento do desenvolvimento

Sem nos privarmos dos progressos decisivos realizados pela história quantitativa, reconheçamos que os primórdios têm apenas valor comparativo e indicativo e não absoluto ou explicativo. Isoladamente não poderiam fornecer e datar o atestado de nascimento do desenvolvimento ocidental: segundo a porcentagem escolhida — e como escolhê-la sem arbitrariedade? — a época subirá ou descera na

escala do tempo. Mas podemos ao menos concluir que nossa coleta de fatos significativos deve relacionar-se com esses séculos em que certos cálculos, ainda que grosseiros, revelam fenômenos onde se encontram analogias com o desenvolvimento. Se a época medieval foi ou não “prelúdio”, precisamos ouvir com atenção os primeiros sons que nos sejam algo familiares.

Não para distinguir — retrospectivamente — sinais precursores: é muito cômodo bancar o adivinho às avessas, como se tudo fosse previsível. Pelo contrário, é a novidade imprevisível que reterá nossa atenção.

SITUAÇÃO DA CRISTANDADE OCIDENTAL

Lancemos algumas sondas nas fundações medievais da vida econômica na Europa. A despeito das catástrofes (sempre a fome, a peste e a guerra), o avanço, do século XI ao século XIV, não deixa dúvidas.

Em compensação, é mais difícil avaliar a importância quantitativa dessas mutações e medir-lhes a influência. As discussões dos historiadores sobre os objetivos da carta de câmbio, a invenção da contabilidade com duplo lançamento, os mercados a termo são matéria de conjectura, talvez de polêmica. Mas ao pesquisador é preciso contentar-se com um quadro de fatos e deixar suspensa a apreciação de seu real alcance. Sua visão em perspectiva sugere linhas de evolução, não uma lógica.

5.600 moinhos d'água

No século XI aparecem as primeiras organizações profissionais, como a corporação dos plantadores de legumes em Roma (1030). O comércio torna-se profissão; já não é apenas um estado social. Mencionam-se banqueiros em Mons e Saintes (1044-1047). Um código marítimo e comercial é promulgado em Trani, na Apúlia (1063). Tanto em Huy (bispado de Liège) como em Milão verifica-se a emancipação da autoridade episcopal, graças à concessão de carta de franquia. Os interesses comerciais são suficientemente importantes para que Gregório VII peça ao rei da França o reembolso de somas extorquidas aos comerciantes italianos na França.

Veneza instala sucursais no Império bizantino; Pisa e Gênova não tardam a fazer o mesmo na Tunísia; ao passo que os comerciantes de Saint-Omer associam-se na importação de lã (1082). Na Europa toda o movimento comunal traduz essa vitalidade em termos de franquias políticas.

A agricultura também progride. Guilherme, o Conquistador, procede a um levantamento cadastral no *Domesday Book* (1086), que relaciona 5.600 moinhos d'água na Inglaterra (1 para cada 400 habitantes). No norte da França o cavalo substitui o boi de lavoura graças ao uso do peitoral, importado, pela "estrada da seda", da China, onde fora inventado um milênio antes.

O século XII será igualmente rico em mutações econômicas e sociais. As corporações de ofício espalham-se, especializando-se. É sobretudo o século das primeiras grandes feiras. Narbonne instaura para sua feira a livre circulação dos comboios de sal e de mercadorias no condado. As feiras da Champanha (Troyes e Provins) tomam impulso; os ingleses inspiram-se nelas e criam a feira de São Bartolomeu, em Smithfield (em 1133). Apesar dos terríveis períodos de fome (1125 em Flandres, 1126 na França, 1151 e 1162 na Alemanha), o aumento do intercâmbio é irresistível.

O "jogo das trocas"

A hansa dos comerciantes de Colônia obtém sucursal em Londres: o *Guildhall*. Um ano após a grande fome de 1162, inicia-se a exploração das minas de prata de Friburgo (a indústria de mineração da Boêmia começará sessenta anos depois). Em 1179 é criada a feira de Leipzig.

Pode-se falar de internacionalização do intercâmbio? Eis que aparecem os comerciantes italianos em Ypres (já em 1127), depois nas feiras da Champanha, logo protegidas (1174) por um destacamento militar. As hansas brilham, de Londres a Novgorod.

Os aspectos jurídicos do intercâmbio tomam formas precisas. Um século após o aparecimento, em Veneza, do contrato de *colleganza*,* Gênova inventa o contrato de *commenda*. Já então a rivalidade econômica é menos uma questão de recursos do que de organização. Como o Concílio de Latrão condena, em 1179, a usura e o empréstimo a juros, contorna-se a lei da Igreja praticando a venda a termo com preço majorado, o que uma carta pontifical de 1185 não tardará a condenar também. Mas nada

* *Colleganza*: contrato de associação (criado em Veneza por volta de 1072) entre um prestamista e um negociante. A *commenda*, um século depois, é a réplica genovesa.

impedirá Inocêncio III de canonizar um comerciante, Homebon de Cremona, morto em 1197.

No decorrer dos três séculos seguintes, os “jogos das trocas” e seus lucros não param de mobilizar energias — sempre criativas nesse domínio, porque nada é tido como definitivo.

Enquanto os genoveses estendem suas sucursais comerciais, Amsterdã é fundada; Veneza instala os primeiros teares de seda, antes de negociar com o sultão de Alep (1207) e depois com o sultão do Egito (1208). Em Siena é fundado o banco dos Buonsignori (1209). A segunda metade do século XIII é dos Gianfigliuzzi, comerciantes de Florença que se expandem pelo vale do Ródano, chegando a alcançar Montpellier e Carcassonne.

Em Milão (1229), em Florença (1289), em Veneza (1297) os comerciantes se organizam em companhias: o capitalismo comercial e bancário precede o pré-capitalismo manufatureiro — ainda limitado ao sistema de terceirização artesanal a domicílio.

Os negociantes alemães instalam sucursais no contorno do Báltico. Um tratado de amizade e de liberdade de comerciar é concluído entre Lübeck e Hamburgo. É o eixo fundador da Hansa (1230). Logo em seguida são fundadas Stralsund e Dantzig. Mas a Igreja obtém a proibição na Alemanha das associações de ofícios (1231), e tenta frear o comércio de longa distância; Gregório IX condena em 1227 o empréstimo destinado a essa aventura de vulto, verdadeiro contrato de seguro marítimo antecipado. Desafinado as proibições da Igreja, a Liga Hanseática absorve Kiel e Tallinn (1248) e pouco depois Bruges (1252), em seguida Frankfurt an der Oder (1253), fundada três anos antes. A Hansa da Alemanha está definitivamente formada em 1281, pela fusão das hansas de Colônia, Hamburgo (1266) e Lübeck (1267).

Mas nem tudo avança sempre no mesmo sentido. Com a abertura dos mercados surgem tentativas de protegê-los. Em 1213 a Inglaterra proíbe a importação do tecido de lã flamengo; em 1295 Eduardo I proibirá a exportação das lãs inglesas para Flandres.

Cercamentos e expulsões

A agricultura também se agita aqui e lá. Na Inglaterra começa o movimento dos *enclosures*, com o estatuto de Merton, 1236-1242: as terras comunais podem ser adquiridas mediante a obrigação do proprietário individual de construir um cercamento em torno do

seu campo, o que não está ao alcance de qualquer camponês caipira. As cidades sofrem tensões brutais, sintomas do movimento. Rebeliões operárias e revoltas populares rebentam em Beauvais, em Abbeville, em Douai, em Rouen, em Leicester; enquanto Gregório IX é forçado a proteger os judeus na França por meio da bula *Etsi judaeorum*, de 1237.

Em meados do século XIII aparece o estatuto da feira, em Ypres, e os primeiros corretores comerciais, na Provença. Operadores de câmbio, até então ambulantes, logo estarão instalados nas cidades: Barcelona, Gênova, Veneza... Em 1256 é criado em Provins o primeiro banco francês. O século de Santo Tomás de Aquino caracteriza-se pelo surgimento das questões financeiras e monetárias.

Com São Luís e sua regulamentação da moeda real (1262) inaugura-se o Estado soberano no domínio econômico, enquanto se dá um começo de unificação monetário.

Seis anos depois, a expulsão pela França dos banqueiros e usurários "lombardos" e judeus é indício de grave tensão social, religiosa e cultural, provocada pelo impulso comercial e financeiro do surpreendente século XIII. Assim como serão considerados responsáveis pela peste, também o são pelas revoltas, pelas greves operárias, pelas desvalorizações. Em julho de 1306 cem mil judeus são expulsos da França, não sem os despojarem dos bens. 1268, 1277, 1299, 1306: um ritmo quase decenal parece estabelecer-se. A expulsão geral de 22 de agosto de 1311 acelera o processo. Parece ter sido encorajada pela decisão de Clemente V de anatemizar por herético o empréstimo a juros, atividade em que os judeus são exímios.

Falências e bodes expiatórios

Começam as falências bancárias em série: os Riccardi de Luca (1300), os Mozzi em Florença (1311), os Frescobaldi, os Buonsignori em Siena (1309). Não tardará a crise europeia de 1315, com seu cortejo de crises de fome. A concessão de cartas regionais auxilia o rei da França a reequilibrar as contas da coroa; por outro lado, Luís X inicia uma política de deflação. As feiras da Champanha não sobreviverão a esse tratamento de choque.

Na Itália as falências bancárias se multiplicam: os Buonaccorsi,

os Usani e os Corsini (1341). Na Inglaterra Eduardo III manda prender os agentes de dois bancos florentinos, o Peruzzi e o Bardi. Ele deve a esses estabelecimentos 600 mil e 900 mil florins respectivamente. Curiosa maneira de reembolso. A peste negra varre um terço da cristandade ocidental. A legislação em matéria de higiene pública e de urbanismo torna-se preocupação primordial.

A Grande Peste grassa no momento em que o estatuto dos trabalhadores é objeto de decretos reais, tanto na Inglaterra (onde Eduardo III fixa salários e preços em 1349-1351) quando na França (onde João, o Bom, promulga em fevereiro de 1351 a *Grande Regulamentação*, cujo sentido é idêntico ao da regulamentação de Filipe VI, a qual fixou em 1332 os salários dos operários).

Em 1367, um obscuro camponês chamado Hans Fugger instala-se como tecelão de fustão em Augsburg, enquanto em Wiclicza, perto de Cracóvia, o Estado polonês se associa ao financiamento e à produção do sal de mina. A vida refaz-se após o cataclismo.

O comércio de longa distância, as peregrinações à Terra Santa, os empreendimentos estatais coordenam-se para que se singre o Mediterrâneo e nele se assegure a predominância de Veneza. “Os venezianos enviam cinco galés por ano à Terra Santa, e todas elas chegam a Beirute, que é o porto de Damasco; de lá partem as duas que levam os peregrinos a Jaffa”, anota o viajante Ogier d’Anglure¹ em 1395. Nossa testemunha assinala, paralelamente a essa expedição de Estado, uma multiplicidade de “*naves, coques, paufriers, mairans, destrières, grippories*” — todas embarcações destinadas ao comércio privado, ou ao corso.*

O século dos Médicis

O século XV nasce sob o signo da circulação metálica, alavanca das trocas e dos bancos municipais: a *Taula de Cambis*, em Barcelona, um estabelecimento análogo em Frankfurt e, alguns anos depois, a *Casa de San Giorgio*, em Gênova, casa que em 1408 se tornará banco de empréstimo do Estado. No ano seguinte nasce a Bolsa de Bruges, simbolicamente flanqueada pela Casa dos genoveses e pela dos florentinos. A Europa do Norte é então irrigada pelo Sul. A novidade é o *endosso da letra de câmbio*: uma

* Isto é, às operações de navios corsários.

obrigação contratual (dívida de dinheiro) pode ser transferida a outras partes.

O século dos Médicis — banqueiros do papado de 1414 a 1476 — também é o século da letra de câmbio: ela circula de Sevilha a Lübeck, passando pelas praças financeiras principais de Valência, Barcelona, Medina del Campo, Montpellier, Gênova, Florença, Veneza e Bruges, Nantes, Paris, Rouen. É também o século de acomodações com o Céu: Jacques Coeur obtém a autorização quinquenal dos Papas para traficar armas com os muçulmanos (1446).

As trocas intensificam-se. Desde a supressão dos pedágios da navegação fluvial na Polônia até a convenção comercial entre a França e a Hansa alemã, e apesar das proibições ingleses no tocante aos têxteis continentais, aumenta o número de sinais: o “jogo das trocas” é encarado com a maior seriedade. A regulamentação de 1482 da livre circulação de grãos na França e, pouco depois, a autorização de os exportar (1484) demonstram-no claramente. Na retaguarda do intercâmbio, a produção organiza-se. A lã e a seda são sujeitas a regulamentações. Seriam as cidades, berços dos teares, eles próprios fermentos da emancipação comunal, ultrapassadas pelas proezas de sua criação?

Seria possível discernir nessas seqüências de fatos econômicos a regularidade de uma lógica interna, uma evolução irreversível? Ou unicamente a conjuntura ditaria as decisões e os comportamentos? Quando João, o Bom, chama de volta à França os judeus que tinham sido expulsos e autoriza a instalação (1360) dos que desejassem praticar o empréstimo a juros, qual o motivo da decisão? A reativação das trocas e o adiantamento sobre o imposto. Seria lícito presumir que por trás disso houvesse motivo menos imediato, um sentimento de que as finanças são a alavanca da produção e do intercâmbio? Inversamente, quando se deu a supressão da associação dos burgueses de Rouen, em 1382, ou a magistratura dos comerciantes em Paris, no mesmo ano, poder-se-ia falar de regressão, ou simplesmente, ainda esse ano, de repressão de rotina a revoltas sociais violentas?

A mais incrível aventura de D. Quixote

O espírito medieval seria antieconômico em si? Estaria por princípio mergulhado em suas tradições, engolfado no imobilismo, inapto para a dinâmica de que poderia sair o desenvolvimento? É claro que não. Apesar das fortes resistências a qualquer inovação técnica e comercial, era preciso haver inovação.

Aqui está uma delas: o moinho de prensagem da lã. Aparece na França, na região de Grenoble, no século XI.² Os "ofícios" de artesãos e os magistrados urbanos não o recebem bem. O novo processo suscita o temor — objetivamente justificado — do desemprego dos operários encarregados dessa tarefa; esbarra também no muito difundido preconceito, em parte de origem teológica, que situa o trabalho mecânico bem abaixo, em qualidade e dignidade, do trabalho empreendido pela mão do homem. Não se pode esquecer também o medo que esses moinhos de prensagem provocam até no espírito do valente D. Quixote de la Mancha. É célebre o episódio dos moinhos de vento que o herói de Cervantes pensa tratar-se de gigantes. Bem menos conhecido é o dos moinhos de prensagem (cap. *Da mais incrível aventura vivida pelo famoso cavaleiro, mas de que se saiu muito bem o valente D. Quixote*). Perdidos na noite, D. Quixote e Sancho Pança aproximam-se de um riacho para saciar a sede. O escudeiro apavora-se "com as grandes pancadas cadenciadas, com um ranger de ferros e de correntes que, junto com o trovejar da água, faziam uma barulheira capaz de espantar qualquer outro que não fosse D. Quixote".³

Para tranquilizar o escudeiro, o cavaleiro proclama: "Amigo Sancho, saiba que o Céu me fez nascer neste século de ferro para nele fundar a idade do ouro." Depois de uma noite tentando superar o medo, D. Quixote procura descobrir "a causa, a única possível, do terrível barulho que os manteve a noite toda alarmados: eram seis moinhos de prensagem que, por causa de seus movimentos alternados, produziam toda essa algazarra. Diante de tal visão, D. Quixote ficou mudo e quase caiu do alto".⁴ Confronto burlesco entre a idade do ouro e a idade do ferro, onde ressoa o eco da perturbação causada por esses moinhos desconhecidos.

A resistência à mecânica dá-se nas cidades; não é observada no campo, menos organizado para se defender. No campo, ademais, os senhores, muito individualistas, estão abertos a todos os meios que lhes aumentem os parques rendimentos.⁵ Do século XIII ao século XV a prensagem mecânica refluí da cidade para o campo; a ruína dos moinhos urbanos, paralisados pela organização dos ofícios, não tardará.

Esse exemplo paradoxal não é excepcional. No domínio da fiação, as regulamentações urbanas criarão obstáculos durante muito tempo à polia, que acelera as cadências: sua difusão dar-se-á entre as camponesas. O mesmo acontecerá com o moinho d'água: suas aplicações no artesanato virão bem depois de sua utilização na

agricultura. Segundo Onslow Burrish, perspicaz observador britânico do início do século XVIII, os flamengos aperfeiçoaram a fabricação do tecido de lã, e Baudouin de Flandres, já no século X, protegeu as feiras anuais. Mas trezentos anos depois os fabricantes fugiam do controle exageradamente minucioso das cidades.⁶

Retenha-se este fato: a cidade medieval não adota o progresso com mais facilidade do que o campo, muito pelo contrário. No começo do século XIV a agricultura ainda é o setor que drena todas as inovações; ela é o mais importante sustentáculo do comércio. O comércio de produtos manufaturados, tanto em volume quanto em fonte de rendimentos, não tem o caráter primordial e motriz do comércio agrícola.

Se o desenvolvimento, nessa época, tivesse tido oportunidade de nascer, ainda não seria nas cidades, no comércio, nos embriões de indústria. Seria no campo, através do progresso da produção agrícola. Excetuem-se, naturalmente, organizações comerciais como as feiras, onde se esboça uma circulação internacional de bens e de pessoas. Sublinhemos as pessoas: as migrações de feirantes transportam conhecimentos, interesses, curiosidades, inovações. Para Provins, como para as maiores feiras, afluí gente de toda a Europa desde o mês de maio até o dia de São Martim; ali a Europa se encontra.

O desempenho do campo

A agricultura progride. A Europa do século XIV pode saciar sua fome. Os rendimentos médios nesse século foram calculados por Georges Duby em 4 ou 4,5 por 1. Não é desempenho medíocre, se pensarmos que na época carolíngia⁷ o teto era de 2,5 por 1. O progresso real é ainda mais evidente, pois é preciso deduzir a sementeira da estação seguinte: a colheita consumível ou vendível duplicou.

Não obstante, esse crescimento do rendimento agrícola ocorre durante um período demasiado longo para que a mudança seja realmente perceptível por seus contemporâneos. Como não é sentido, não abala as mentalidades. A agricultura progride; as mentalidades não se alteram. Paradoxalmente será necessária a conjuntura catastrófica das pestes do século XIV e do XV para que se busquem com empenho, aqui e ali, inovações agrícolas. Até então a agricultura era prisioneira das próprias contradições.

Ela esbarra em obstáculos de ordem interna. Na Idade Média o sistema de exploração agrícola é de tal sorte que seu desenvolvimento é autolimitante: a expansão das superfícies cultivadas choca com a necessidade de vastas pastagens, cujos rebanhos, sobretudo de caneiros, são grandes consumidores; o desenvolvimento da pecuária entra em conflito com a preocupação permanente de proteger bosques e florestas, esses viveiros de recursos. Somente inovações radicais na organização da estrutura agrária serão capazes de fazer com que se escape de tais círculos viciosos.⁸

Já as cidades se emparedam — e não apenas com muralhas de pedra: fecham-se em seus direitos adquiridos, entrincheiram-se num protecionismo pouco propício a mudanças. A inibição da iniciativa e da inovação, a desconfiança para com o indivíduo são aí expressas por uma estrutura social preferida: a corporação. Ela espalha-se pela Europa toda com denominações as mais variadas — ofícios, confrarias, confrarias, comunidades, hansas, guildas, artes, companhias, “escolas” italianas (*scuole*). Sob a diversificação dos termos, dos estatutos, dos modos de intervenção, em toda a parte se encontra a mesma preocupação de oferecer a seus membros a ajuda mútua e o apoio de que podem precisar, em contrapartida de uma submissão ao grupo. Mas essa assistência fornece sobretudo meios de defesa contra a aventura urbana e contra o poder político. Por meio das proibições, dos regulamentos, das hierarquias, a corporação têm por meta ao mesmo tempo proteger dada profissão contra qualquer ameaça exterior e neutralizar a concorrência interna.

O Estado, um recém-chegado

Acima das cidades e do campo, começa a estruturar-se um poder, o dos soberanos de pequenos ou grandes Estados, duques, príncipes ou reis. Eles obedecem a uma lógica própria, visando a consolidar, defender ou estender os territórios de que começam a aprender a extrair rendimentos e homens armados.

O aumento desse poder político é encarado com desconfiança. De fato, é associado a um intervencionismo crescente: sistema fiscal, pedágios, concessões, taxas sobre transações, monopólio do sal etc. O nascente Estado não se cinge a intervir nos circuitos econômicos para tentar justapor seu mapa territorial ao das trocas. Para ele o comércio,

a indústria, as finanças são instrumentos políticos, e não a política um instrumento da vida econômica.

Essa penetração política só faz crescer com o decorrer do tempo. Na França começa no reinado de Filipe, o Belo, e prossegue no de Carlos VI, com preocupações essencialmente fiscais: gulosa e hábil, exerce pressão sobre o desenvolvimento.

O fracasso de Luís XI

Luís XI introduz nova dimensão. Sua rivalidade com Carlos, o Temerário, duque da Borgonha, ajuda-o a enxergar o jogo econômico, e ele vai empenhar-se em reverter em seu proveito as posições do cenário comercial europeu. Seu intento é provocar um curto-circuito no eixo Sabóia-Genebra-Borgonha-Países Baixos.*

Seus projetos passam por Lyon: institui feiras na cidade e tenta desenvolver a indústria da lã e da seda, visando a contornar as feiras de Genebra e fazer concorrência aos fabricantes do Piemonte e de Luca. Faz o jogo da proibição e da promoção. É proibido a todos os comerciantes do reino ir às feiras de Genebra; embargam-se os cereais e o vinho destinados à Borgonha; os navios venezianos, genoveses e napolitanos provenientes dos Países Baixos ou que para lá se dirijam são saqueados pelos corsários franceses. Por outro lado, faz-se de tudo para estimular o comércio francês, importação e exportação: desenvolvimento portuário, diminuição das taxas, supressão do direito de confisco para os estrangeiros que se fixem na França, estabelecimento de regime de livre troca com a Inglaterra.

Nos Estados Gerais de junho de 1483, Luís XI mostrará que quer ir ao fundo das coisas: preconiza a supressão dos pedágios ou concessões interiores (o que se dará apenas 458 anos depois). Bem mais que isso, tenta demolir uma barreira mental da maior importância: autoriza os eclesiásticos, os nobres e os funcionários reais a comerciar. Mas ele não será seguido; as tradições são muito mais fortes.

Seja como for, a precariedade da conjuntura ameaça tudo o que fora conseguido. A pressão fiscal, a fome, as epidemias marcam-lhe o reinado tão fortemente quanto suas iniciativas no domínio do desenvolvimento econômico. Se por um lado Luís XI amiúde concede às cidades franquias "de todos os tamanhos, auxílios e subsídios",⁹

* A Casa de Sabóia exerce então soberania sobre Genebra e é aliada de Borgonha.

por outro coletas extraordinárias, saques às cidades, multas, confiscos logo compensam o Tesouro real desses lucros cessantes.¹⁰

A economia é um meio a serviço do poder, que permanece essencialmente territorial. Percebe-se que não é ruim afrouxar as rédeas dos negócios e das finanças; contudo, quando as circunstâncias sugerem o contrário, é o caso de resignar-se.

Fracasso relativo do estímulo estatal à economia? Sim, indubitavelmente — e é o primeiro de uma série longuíssima. Mas é forçoso constatar também que os focos econômicos, se não forem apoiados num verdadeiro Estado, estão condenados a desaparecer, ou pelo menos serão relegados a segundo plano. O declínio de Florença em fins do século XV é um exemplo. Para o melhor e para o pior, o poder político e a economia medieval estão ligados.

A fisionomia do comércio medieval é, portanto, protecionista. Ele sofre a ameaça das rivalidades políticas (Gênova-Veneza, França-Inglaterra, Espanha-Portugal), em vez de ser estimulado pela concorrência que tais rivalidades parecem a princípio atrair.

O Estado e o monopólio são coniventes, como bem assinalou Fernand Braudel. Mas essa cumplicidade não constitui, como veremos, fator de desenvolvimento.

3

DEPOIS DA GRANDE PESTE, OU FAZER O MESMO COM MENOS HOMENS

No final da Idade Média o potencial de crescimento da cristandade ocidental é imenso. Mas é de extrema fragilidade. As instituições comerciais e financeiras que se desenvolvem aqui e ali não são acompanhadas, especialmente no domínio agrário, da mutação estrutural que seria indispensável. Daí resulta uma estreita dependência para com a conjuntura.

Os povos caminham numa crista. Basta uma ventania para serem atirados abaixo. Volta a calma, e os sobreviventes retomam sua progressão. No todo a Europa é cada vez mais ativa; povoa-se; suas cidades crescem.

Nesse cenário de conjunturas instáveis que impulsionam ou travam o progresso, uma conjuntura trágica muda as cartas. A catástrofe da Grande Peste gera novos comportamentos; transforma a paisagem e criará novos equilíbrios no final da Idade Média.

O cataclismo e o reerguimento

As pestes que devastaram a cristandade a partir de 1348 são designadas por Pierre Chaunu¹ como “o maior cataclismo da história”; mas também como uma pedra-de-toque da dinâmica demográfica.

O cataclismo é conhecido. A peste surgiu em 1347 nos territórios da Horda de Ouro, que se estendiam do rio Don ao Ob pelo norte do mar Cáspio. Despovoou cidades e aldeias e logo atingiu a Criméia, onde fez milhares de vítimas por dia. Desde o início do século XIII os venezianos e os genoveses tinham sucursais em torno do mar Negro: seus navios levaram a doença para Bizâncio, para o Egito, para a Síria, para a Europa Ocidental, onde entrou por Messina, Veneza, Gênova, Marselha e Barcelona. As primeiras vagas da pandemia dizimam milhões de pessoas. Outras virão em seguida. As guerras somam-se

ao cataclismo de 1348 e a ele se conjugam. A Guerra dos Cem Anos, entre a França e a Inglaterra, as lutas intestinas na Itália e em Castela provocam êxodo dos camponeses para a cidade — lugar de relativa segurança militar, mas de maior risco biológico.

Ninguém conta os mortos no campo. Conhecemos melhor seus número nas cidades. Em poucos anos centros populosos e prósperos perdem metade da população: Florença, Ypres, Arras... Em Maurienne, na Sabóia, região de passagem entre a França e a Itália, “a pestilência” ceifou só no verão de 1348 40% da população adulta.²

As conseqüências do desastre são imensas. São particularmente sentidas na agricultura. Dizimação direta pela peste ou êxodo para as cidades: as superfícies cultivadas, que não pararam de expandir-se durante os séculos precedentes, são brutalmente reduzidas. A peste e a guerra dão-se as mãos para matar.

Quando todavia a peste e a guerra dão trégua, a demografia logo se refaz. Essas populações que convivem com a morte manifestam extraordinária vitalidade. Seria ela reflexo de uma expansão econômica ou sua causa? Somos tentados a relacionar tal dinamismo demográfico pós-desastre com as economias ativas do século XV e do XVI — como mais tarde relacionarão o “milagre econômico” do Japão e da Alemanha à sua destruição em 1945.

Mas vamos devagar. As condições estão de fato reunidas para que uma força produtiva se torne disponível. Mas não são exploradas. Os migrantes rurais instalados nas cidades vão aumentar a clientela; filiam-se às corporações: vigiam-se mutuamente; são mais massa de manobra das antigas estruturas do que recurso para que se dê fim a estas. Fato curioso, os países que “divergirão” nos séculos XVI e XVII não são os de mais rápida retomada demográfica. Pelo contrário, são os que mais sentiram o golpe e levaram muitas gerações para recuperar o potencial demográfico anterior à Grande Peste. A Inglaterra, amputada em 40%, precisará de vinte e cinco anos para refazer a dimensão de 1348 — um pouco menos de quatro milhões de habitantes. É como se nesse caso o abalo das estruturas e dos hábitos tivesse sido de tal vulto, que foi preciso reerguer-se em novas bases, inventado novas fórmulas.

Estremecimentos da Europa agrária

O que cria uma novidade na economia do final da Idade Média provém menos da vitalidade demográfica pura e simples do que do

modo como soube adaptar-se às novas condições e aceitar o desafio: *fazer o mesmo com menos homens*.

Vejam os a agricultura. Ela atinge seus níveis de produção mais rapidamente do que o número de braços dos camponeses. Isso, porque a produtividade aumentou: trabalha-se mais e melhor. Não houve, no entanto, progresso técnico de monta, nem das ferramentas, nem dos métodos de cultivo, nem das plantas cultivadas. Ao que parece, o progresso passa sobretudo por uma processo de seleção, e especialmente de seleção das terras. Na agricultura a iniciativa econômica vai poder ser racionalizada porque o homem está numa situação em que tem de escolher, diante de um potencial agrícola não aproveitado, os elementos que favoreçam a mais intensa produtividade.

O fenômeno é notável, tanto mais que as sociedades tradicionais são justamente aquelas onde o rendimento por indivíduo se fixara num nível que não mais se movera.³ Somente as circunstâncias sobre as quais os camponeses não têm influência eram tidas por capazes de poder modificar esse rendimento, e forçosamente para menos: geadas, secas, granizo, besouros ou gafanhotos, guerras...

Ora, no começo do século XV a conjuntura permite que se entreveja o que é rendimento superior ao que se podia julgar suficiente para a satisfação das necessidades elementares — as da sobrevivência. A recolonização do solo europeu vem acompanhada de relativa reconversão agrícola. Escolhem-se as melhores terras, diversificam-se as atividades, intensificando-as. A pecuária progride, mas não em detrimento dos cereais. Uma nova repartição se estabelece entre o pasto e a lavoura, e tanto na mesa do camponês quanto na do cidadão entra carne e pão.

Melhora-se o uso das terras: o pousio recua, e o rendimento melhora, porque aprende-se a variar as culturas no mesmo solo. A forragem, que deixa o solo em repouso durante um ano, serve para alimentar melhor os animais. Ora, a alternância difunde-se mais cedo nas regiões do norte da Europa — Países Baixos, Inglaterra, Alemanha.

A Europa do Norte é estimulada pelo lúpulo e pela pecuária; em contrapartida, a abundância do gado acentua o recuo do pousio, graças ao adubamento do solo animal nos solos mais pobres. Por outro lado, a Europa do Sul continua dominada pela tradição da oliveira e pela extensão das vinhas, às quais se somam os derivados do leite e a lã.

É grande a tentação de confrontar essas duas Europas: no Sul

a existência de culturas “em terças partes”, e no Norte casos de alternância bienal.⁴ Mas o contraste comporta matizes. O conhecimento muito fragmentado que se tem dessa geografia das técnicas agrárias não permite balanço seguro. Nessa época a inovação agrícola ainda é dispersa e frágil.

Em compensação, há um dado que mostra claramente o contraste entre o Norte e o Sul: a origem desses progressos; em outras palavras, seus promotores. No Sul, quando ocorrem o desenvolvimento e o crescimento, são obra do príncipe; como as ações do duque da Toscana, do vice-rei de Nápoles, do duque de Ferrara.⁵ Mencionemos a exceção da Lombardia, onde, como nos Países Baixos, negociantes ou senhores independentes tomam a iniciativa. No Norte são as sugestões do mercado que determinam o investimento em capital e em trabalho: daí a expansão do gado leiteiro nos Países Baixos; ou, ainda, a retomada do cultivo do centeio, no século XVI, na Noruega,⁶ causada por sua alta relativa em comparação com o peixe e a manteiga, condicionando os reflexos dos negociantes: estocagem, escoamento...

Essas variações acostumam os camponeses ou os senhores a erguer os olhos acima das necessidades imediatas da demanda local para considerar as possibilidades de mercados mais distantes. Inspeccionar, avaliar, estabelecer ligações, redes: os grandes domínios cerealíferos familiarizam-se com essas práticas. Até na Sicília, na Calábria, na Apúlia. Não obstante, a dissociação entre produção e satisfação da necessidade local é mais forte à medida que se sobe do Sul para o Norte.

Até meados do século XVIII, porém, as técnicas cerealíferas praticadas permanecerão essencialmente as mesmas do começo do século XIV. As novas circunstâncias, resultantes da Grande Peste, não acionam um movimento irreversível. A evolução é lenta; não tem nenhuma característica de revolução agrária: o alimento agrícola ainda é demasiado precioso para que se assuma o risco de uma inovação. Já é preciso enfrentar os muitos acasos vindos de fora; não se deve acrescentar-lhes outro voluntariamente.

As corporações atropeladas

Pode-se falar de evolução na área “artes e ofícios”? Apesar da guerra desgastante que sem trégua as corporações mantêm contra a inovação, elas não chegam a emperrar o progresso técnico. As

rocas aperfeiçoam-se, permitindo a bobinagem do fio para a fabricação do tecido de lã; aprende-se a trabalhar a seda.⁷ Indubitavelmente as exigências de luxo da indumentária explicam o desenvolvimento dessas atividades. Mandam-se vir de longe novos corantes: índigo, pau-brasil. Vale assinalar que é uma atividade fortemente comercial e não unicamente produtiva o que ocasiona intensa torrente de inovações.

Uma revolução parece brotar nas mentalidades. É no século XV que aparecem, em meio à euforia humanista das inovações, o espírito de empreendimento, o individualismo, a concorrência, à margem da regulamentação e da inibição hierárquicas que a organização dos ofícios ainda tenta impor.

Essa vibração nova espalha-se por toda a Europa, sem que se possa ainda distinguir as zonas de maior ou menor aptidão para o desenvolvimento. A Europa é coberta por uma rede de sociedades comerciais: a Hansa e a Itália constituem os dois pólos, aos quais se associa o pólo intermediário de Flandres, ligado, a partir dos séculos XII e XIII, à Itália do Norte. De Cádiz a Novgorod a rede é bastante homogênea, e não se podem detectar do lado Norte os sinais precursores das superioridades futuras. Em 1472, Barcelona é a primeira cidade a quebrar o monopólio dos ofícios.

No interior da própria península italiana, o êxito de Milão — que disputa o primeiro lugar econômico com Gênova e Veneza, logo esgotadas por sua rivalidade — não deve fazer-nos esquecer o poderio de Nápoles. *O prelúdio medieval não indica desigualdade flagrante ou irreversível na repartição dos potenciais manufatureiros entre Norte e Sul, Leste e Oeste.* A Europa toda — a “cristandade” — segue mais ou menos os mesmos padrões.

A Europa manufatureira

No final da Idade Média a Europa manufatureira é uma Europa marginal. Mas estaria alguma coisa movendo-se nessas margens? Sim, ainda que os contemporâneos pouco percebessem tais movimentos. Alguns o enxergam: os que neles têm interesse. A massa ignora-os. Nesse olhar diverso já aparece a divergência.

Aquilo que será o coração da revolução industrial ainda se encontra à margem da margem. Os trabalhos de John U. Nef⁸ apontaram o que, nessa época, é absolutamente novo: no Norte aparece e começa a difundir-se o alto-forno, que permite obter a fundição, depois o aço,

passando pelo ferro siderúrgico. Será preciso esperar o século XVIII para que a hulha tome o lugar do carvão vegetal, multiplicando a produtividade dos altos-fornos. O alto-forno demorou a chegar à ilha britânica: 1496. Seu rendimento é tão superior ao das fundições ou forjas, que permite um lucro de 20%, cifra muito elevada se compararmos à de outras empresas manufatureiras.

Inércia, desconfiança, medo da novidade? Como quer que seja, a Europa do Sul sofrerá de dois a três séculos de atraso metalúrgico, mantendo obstinadamente o sistema das forjas “à maneira catalã”.

Mas a Europa industrial permanece acima de tudo uma Europa *têxtil*. Essa atividade interliga todos os espaços, urbanos e rurais, continentais e marítimos. Nascida com o homem, sempre foi tão auto-suficiente quanto a agricultura, porquanto nos vestimos ou com as fibras que cultivamos, ou com a lã tosquiada dos animais que criamos. Decerto ela descobriu o intercâmbio séculos atrás; mas intercâmbio reservado aos tecidos raros — produtos de luxo. Eis que ela descobre a dimensão manufatureira.

A auto-suficiência camponesa e a manufatura coordenam-se, aliás, na terceirização. Toda a produção autárquica de lã constitui reservatório de empregos; os produtores das cidades não hesitarão em fazer a mão-de-obra rural contribuir para contornar as rígidas regulamentações das corporações.

O campo goza então de verdadeira expansão têxtil; mas obtém benefícios sem ter tomado a iniciativa. É uma novidade, com relação aos séculos precedentes. Os instigadores são os comerciantes das cidades que praticam — em Hondschoote, em Bailleul, em Armentières, em Valenciennes, em Tournai — a concentração vertical dos escalões da produção. Nos Países Baixos, principalmente, a livre concorrência e a ausência de regras ocasionam forte expansão, cujo indício, assaz seguro, é a necessidade que têm os produtores de tecido flamengo de importar grande quantidade de linho da Polônia e da Rússia.

Especializações urbanas

Embora sejam tributárias dos capitais urbanos, as indústrias de mineração, as salinas, as indústrias metalúrgicas, têxteis, farinheiras nem por isso pagam impostos à própria cidade. Mas muitas outras indústrias parecem estreitamente ligadas ao progresso urbano do século XVI. O simples aumento demográfico acarreta uma

metamorfose do artefato: a confecção, o couro, a cervejaria, os doces, a preparação dos arenques do Báltico vão tornar-se atividades totalmente urbanas.

Ora, elas provocam a especialização — que por sua vez supõe um movimento de trocas. Quando a atividade numa especialidade ultrapassa de maneira significativa a parte de auto-aprovisionamento da cidade e o escoamento de alguns excedentes nas feiras, cria-se um desequilíbrio que aciona certa dinâmica comercial. É preciso vender para produzir e produzir para vender. Novos mercados formam-se em torno dessas especializações. O que uma cidade, voltada para determinada atividade, não fabricar, deve ser comprado em outras.

É forçoso reconhecer que em meados do século XVI a Europa do Norte especializa-se mais resolutamente do que a Europa meridional. Pode-se citar o trabalho com o couro, que em Burgos e Salamanca, apesar da sua reputação nessa área, absorve apenas de 10 a 15% da população ativa, enquanto em Chester, Leicester e Northampton atinge entre 20 e 25%. Feita a dedução do consumo local, pode-se calcular que o grau de especialização com vocação exportadora pode chegar ao dobro entre essas cidades espanholas e essas cidades inglesas. A capacidade de provocar ou de assumir uma divisão de trabalho que favorece a concentração de capitais, a qualificação da mão-de-obra e a organização do mercado parece portanto, à luz desse exemplo, nitidamente superior na Inglaterra em comparação com a Espanha.

Não menos do que a especialização, a diversificação constitui fator decisivo de desenvolvimento econômico. A interdependência econômica e comercial, esboçada pela especialização, só pode continuar a dar frutos com uma condição: que uma diversificação judiciosa limite e compense os efeitos de uma conjuntura desfavorável devido a toda uma gama de indústrias intermediárias, apropriadas para facilitar uma reconversão.

A cidade de Nuremberg especializa-se no trabalho com metal: caldeiras, torneria, siderurgia, ourivesaria. Abre vias de escoamento para a confecção de instrumentos de precisão — ópticos, astronômicos, geodésicos. Mas tem o cuidado de equilibrar a economia com a indústria do couro e dos têxteis. Graças a essa precaução permanecerá próspera, se bem que por volta de 1550 tenha perdido o primeiro lugar na produção de aparelhos de precisão.

A questão que se apresenta é determinar o sentido do elo entre esse crescimento econômico e o desenvolvimento urbano. O

desenvolvimento urbano seria uma *preliminar* ou um *efeito* do crescimento econômico? Ou ambos interagiriam a ponto de não se poderem dissociar?

Os primeiros “empreendedores”

Como vimos, durante a Idade Média a cidade não era um meio favorável à expansão. Era o teatro de um conservadorismo baseado em confrarias, corporações, ofícios, em administração rotineira e em poder clerical. Para que a cidade se tornasse palco de crescimento, era preciso que a estrutura medieval fosse suplantada, pelo menos parcialmente, por estruturas que favorecessem a inovação, estimulando o espírito de empreendimento. Algumas cidades conseguiram realizar essa conversão melhor do que as outras. Por quê?

A geografia física, o sítio urbano, a localização nos itinerários do comércio não desfavorecem, nesse aspecto, nenhuma parte da Europa. Sevilha, Lisboa, Lyon, Luca, Veneza, Gênova, Roma, Londres, Dantzig, Antuérpia, Augsburg, Hamburgo, Nuremberg — cada uma dessas cidades tem seus trunfos. E todas gozam de grande autonomia política. Já as catástrofes naturais, econômicas ou políticas — epidemias, incêndios, escassez, guerras — são crônica e igualmente partilhadas: nenhuma cidade delas está isenta.

De que lado vem a evolução? Dos “empreendedores”. Sée o demonstrou no tocante aos comerciantes, e Ehrenberg no tocante aos financistas. Tanto estes quanto aqueles gerenciam e exploram uma rede de sucursais, comerciais ou financeiras, em escala européia. Assim foi feita a fortuna de Antuérpia, cuja Bolsa é construída em 1531. A capacidade econômica dessa cidade, com seus 200 mil habitantes, “nacionais ou estrangeiros”, no século XVI, deixa-nos pensativos: era “capaz de reunir 2.500 navios no porto, ancorados durante um mês sem poder descarregar”.⁹ Por seu lado, Lyon acolhe as filiais das firmas genovesas, milanesas, florentinas, e também as de Augsburg (como os Welser).

Graças a seus financistas e a seus comerciantes, a cidade já não é espaço de centralização, recinto fechado mais ou menos próspero. Torna-se entroncamento de relações comerciais e financeiras, no cruzamento das malhas de uma rede européia; malhas suficientemente apertadas para que a falência de um Fugger repercuta de Dantzig a Lisboa e de Antuérpia a Sevilha.

Isso, porque o século XVI é o *século dos Fugger*, como o batizou Richard Ehrenberg em seu célebre trabalho,¹⁰ onde estabelece que a associação dos capitais comerciais e financeiros era praticada correntemente desde essa época.

Sob a tutela política

Mas atenção: Jakob Fugger, o Rico, troca seus empréstimos por monopólios. A autoridade política troca o que ela detém — a coação, o poder de proibir — pelos fundos que não tem. Remunera o risco financeiro em forma de exclusividade comercial. Contratos dessa ordem não favorecem os reflexos de uma economia de mercado, uma vez que privilegiam o monopólio em vez da concorrência.

A expansão das empresas comerciais e financeiras ainda não está livre, portanto, da tutela política e militar. É protegida pelo braço dos príncipes que a Europa do século XVI se lança à aventura econômica. O caráter cosmopolita do pré-capitalismo financeiro dos Fugger, dos Welser, dos Bonvisi, dos Ruiz não deve mascarar seu componente político. O dinamismo das cidades pressupõe uma iniciativa econômica que não pode desencadear-se sem caução política.

Diante do assoreamento do porto de Pisa (1530), negociantes e financistas pressionam o duque da Toscana com súplicas insistentes. A idéia de um porto de substituição é lançada; mas faltam recursos, e a determinação dos comerciantes esgota-se rapidamente diante das dificuldades. É Cosimo de Médicis quem ordena, em fins de 1530, com novas verbas, a construção do porto de Livorno. A obra estende-se por mais de meio século. O esforço prolongado, bem como os recursos que ele impõe — mil e quinhentos operários assalariados, apoiados por condenados e escravos turcos —, mostra claramente: era impossível prescindir de poder estatal para a realização dessa obra, que após 1590 permitiu a Livorno receber os navios cerealíferos do Norte da Europa.

Esse ocorrido não é específico da Europa meridional. Na própria Inglaterra o cosmopolitismo recua ante a afirmação de um capitalismo nacional. Com a enérgica impulsão de Elisabeth, os *merchant adventurers* são encorajados sistematicamente. O tratamento privilegiado de que gozam lembra as medidas de Luís XI em favor das feiras de Lyon, ou as de Francisco I com relação ao porto de Marselha e do Havre. Há uma diferença, porém. Em 1598, quando foi fechado o estabelecimento principal da Hansa e seus ocupantes

expulsos, essas medidas, aparentemente brutais, só ratificam o lento declínio dos hanseáticos no Tâmbisa. Um século antes eles controlavam apenas 14% do comércio londrino. Se os métodos autoritários da política econômica adotada pela Inglaterra no século XVI são coroados de êxito, isso se deve a não serem arbitrários. O Estado constata, conforta, protege — mas na origem existe a atividade e a iniciativa desses novos “aventureiros”.

As cidades, desafios das mudanças

O dinamismo urbano, encorajado pelo príncipe, mas não reduzido à “ação do príncipe”, não deve ser confundido com o crescimento demográfico.

Nápoles torna-se a primeira cidade do Ocidente no século XVI, em cujo transcurso passa de 150 mil a 275 mil habitantes. Ora, é nessa mesma época que começa a demonstrar relativo declínio comercial. As fortunas ganhas pelos comerciantes são convertidas em cargos administrativos ou em propriedades, e portanto neutralizadas para a economia.

A dinâmica de Londres é muito diferente. Sua população tem crescimento mais vigoroso ainda: das 40 ou 50 mil almas por volta de 1500 sobe para 224 mil em 1605. A extensão do porto ao longo do Tâmbisa, principalmente, serve de motor a essa expansão demográfica, que, ao contrário da de Nápoles, reveste-se de significado econômico altamente inovador.

É difícil interpretar, contudo, as variações demográficas no século XVI em sentido uniformemente positivo: o principal motivo é a recrudescência, a partir de 1575, de epidemias e, de modo mais geral, a má conjuntura climática e sanitária da segunda metade do século. Colheitas ruins, escassez, despovoamento, alta dos preços traduzem-se na grande depressão dos salários reais; estes, entre 1500 e 1590, teriam sido reduzidos à metade.¹¹ Em Paris, em Lyon, na Alemanha ou na Áustria a situação não é mais florescente. As cidades sofrem: insalubridade, taras sociais, formação de bando mobilizáveis para a ação violenta a favor e contra a Reforma nas guerras religiosas e civis que inflamam a Europa nessa época.

Para combater tais flagelos, as administrações urbanas fazem o que podem; mas não é grande coisa. A iniciativa mais original e de maior futuro vem da Roma pontifical. A fim de lutar com algo mais do que sermões contra as taxas usuárias (isto é, na prática, superiores

a 18%) que alimentam e aceleram a degradação social multiplicando falências e confiscos, o governo pontifical fará baixar as taxas de empréstimo para 5% ou até 2%, utilizando justamente os fundos provenientes das liquidações judiciais. Foi esse o ponto de partida das casas de penhor. O clima social sombrio que reina nas grandes metrópoles estimula iniciativas desse tipo.

As cidades tornam-se assim, no século XVI, suporte de progressos, cuja importância hoje podemos avaliar. Às vezes aceitam mudanças. Frequentemente as bloqueiam. Com dificuldade, desigualmente, vivem transformações cuja origem não se situa nelas.

O homem que enjoava

A história das catástrofes, das guerras e das revoluções não termina nunca. Após as sucessivas vagas da Grande Peste, porém, o Ocidente cristão vai gozar de relativa trégua. Duas ou três gerações podem capitalizar suas experiências e avançar em novas direções. Não é por acaso que a Europa de então se lança além de suas fronteiras. A cristandade e o Islã estabilizam seus novos territórios: o Islã instala-se nos Balcãs sobre as ruínas do Império bizantino, mas voltam para o sul pelo estreito de Gibraltar. Para a Europa aberta ao mundo, o Mediterrâneo é trocado pelo Atlântico; um novo espaço substitui um mar saturado de história.

Fenômeno de enorme amplitude domina a saída da época medieval: é a expansão colonial, de que participa não apenas a Europa política mas também a Europa intelectual.

Por trás desse empreendimento que mudaria a face do mundo, um pioneiro: Henrique, o Navegador (1304-1460), infante de Portugal. Ironia da história, o filho do rei João I de Portugal não é bom marinheiro. Mal coloca os pés numa embarcação, fica enjoado. Compensa a deficiência com o gênio da arte da navegação. Na fortaleza de Sagres vai exorcizar a fraqueza organizando expedições racionais e eficazes.

Realista, concreto, minucioso, mostra-se atento a todas as dimensões do empreendimento. Envia uma só caravela às costas da África, com a missão de avançar um pouco mais que a precedente, depois de analisar as informações reunidas por esta. Ele prefigura Von Braun, que nunca porá os pés numa nave espacial, mas desde as primeiras VI de Pennemünde até a conquista da Lua, a partir do Cabo Canaveral, buscará implacável e metodicamente realizar seu sonho,

esperando extrair lições de um vôo Apolo para preparar o passo seguinte. Henrique recorre a competências externas: marinheiros florentinos e genoveses, astrônomos alemães; aperfeiçoa a meteorologia, a oceanografia, a geodesia, aperfeiçoa os instrumentos de navegação, modifica as caravelas. Sagres torna-se escola de navegação e de colonização. Dias, Magalhães, Vasco da Gama, Cristóvão Colombo são apenas pupilos de Henrique, o Navegador.

Com a impulsão duradoura desse *empreendedor*, a marinha portuguesa efetuou metodicamente, nas últimas décadas do século XV, a exploração da costa ocidental da África, de Cabo Verde ao Cabo da Boa Esperança, alcançado por Dias em 1487, e ultrapassado dez anos depois por Vasco da Gama. Nessa rota do Sul, os ventos alísios empurrarão Pedro Álvares Cabral até o Brasil, em 1500. Por seu lado, os espanhóis, seguindo a louca e genial intuição de Colombo (inspirada, reconheçamos, nos compiladores do século XIII e do XIV, como Brunet Latin e Jean de Mandeville), procuram na direção Oeste “as Índias”, isto é, sobretudo a China. Descobrimos as Índias Ocidentais em vez das Orientais, recuperam rapidamente o tempo que tinham perdido no Sul com relação aos portugueses.

Conhecemos bem os fatores tecnológicos que permitiram essas viagens de longo curso: invenção e aperfeiçoamento dos instrumentos de observação astronômica, como o astrolábio, que só será substituído no século XVIII pelo octante e pelo sextante. Os fatores psicológicos que podem ser invocados são mais imprecisos. O “sonho heróico e brutal”, a procura ou a conquista do “metal fabuloso” são incontestáveis. Mas que se deve ver aí? Vontade de obter uma arma econômica que se creia absoluta? Subproduto do atavismo camponês que incita a aumentar sempre a posse territorial? Procura de autêntico progresso? Ou paixão pela pilhagem?

Entre monopólios e aventuras

Em 1469 “Fernão Gomes, rico burguês de Lisboa, comprometera-se a mandar fazer a exploração, todos os anos, de cem léguas da costa africana além da área já reconhecida, em troca do monopólio do comércio com a Guiné”.¹² Na realidade, o empreendimento colonial, a fim de recuperar os gastos, esforça-se para compensar a dinâmica que impele os navegadores a ir cada vez mais longe com a estática do monopólio — a exploração geográfica com a exploração econômica.

Mas a proteção de um monopólio contrasta em demasia com a exploração de espaços virgens, razão por que o equilíbrio não pode ser mantido por muito tempo. O empreendimento colonial obedece ao preceito de Maquiavel:¹³ “O homem sentir-se-á seguro do que já possui unicamente se adquirir algo mais.” Não se podem garantir as possessões se elas não forem ampliadas, não se pode manter o poder se ele não for aumentado. Por isso o quadro formal dos monopólios retém mal uma paisagem movediça, marcada por rivalidades, pelo risco, pela precariedade.

A aventura escapa das mãos dos Estados que a promovem. A energia humana que ela exige dificilmente aceita depender do poder político. Veremos os ingleses beneficiar-se da cumplicidade de marinheiros e negociantes portugueses cansados do monopólio real. O contrabando surge como prática tão generalizada que talvez constitua um contrapeso, sem o qual ficaria sem força uma das mais poderosas molas de exploração dos Impérios — o enriquecimento pessoal, e não somente o do príncipe cuja bandeira é fincada aqui ou ali.

Outra regulação intervém. A exploração do Império Colonial português não é pilhagem pura e simples, ao mesmo tempo estatal e privada, das riquezas das Índias Ocidentais. A organização de trocas regulares, como a exportação do açúcar da Ilha da Madeira para os Países Baixos, assegura a contribuição financeira, ou mesmo marítima, necessária a atividade das colônias. O jogo comercial multiplica os lucros, mas acrescenta outros dados a uma equação cada vez mais complexa.

A aventura colonial introduz um fator de desestabilização, cujos efeitos a Europa começa a sentir. Os reinos do Sul demonstram um avanço que deveria garantir sua supremacia; e contam com isso — especialmente a Espanha, cujas ligações dinásticas possibilitam desempenhar, no mesmo período de tempo, o primeiro papel no coração do continente europeu.

Assim, quando termina a primeira terça parte do século XVI, no momento em que a Reforma vai romper a unidade da cristandade, a Europa é um continente profundamente trabalhado por seu movimento para a frente. Já é possível detectar os lugares onde o progresso parece caminhar mais depressa, os microclimas econômicos e sociais onde começa a despontar a *divergência*.

Aqui ela se afirmará. Ali levará mais tempo. O enigma do desenvolvimento não encontra toda a explicação em seus antecedentes.

SOB O SIGNO DE GUTENBERG

Na Europa, nos séculos XIII e XIV, em cada dez pessoas menos de uma sabia ler. Uma das inovações que marcam a passagem da Idade Média para os tempos modernos é a revolução de Gutenberg.

Se a focalizarmos, desviaremos nossa pesquisa sobre o desenvolvimento econômico? De maneira alguma. O domínio das técnicas de comunicação, que pressupõe sólida instrução, é uma das condições do desenvolvimento: permite a difusão das competências e da informação, que condicionam a inovação.

Gutenberg dará a primeira oportunidade de constatar na Europa uma divergência, que perdurará por muito tempo no interior das mesmas fronteiras.

A “rua dos impressores”

No começo não é absolutamente esse o caso. A imprensa, debutante, obtém sucesso homogêneo em toda a Europa. Nascida no Reno, propaga-se instantaneamente pelos quatro cantos da cristandade. Os espaços cronológicos são de apenas alguns anos. Veneza, Paris, Nápoles, Lyon, Cracóvia, Louvain imprimem seu primeiro livro no decurso da década 1470-1480. A Espanha, só depois, como também os países escandinavos. No plano técnico, as prensas de Salamanca em pouco tempo nada terão que invejar das de Nuremberg.

Desde o início do século XVI, todavia, é a Reforma que parece mobilizar mais a imprensa — bíblias, livros de orações em língua nacional. Nas Alemanhas, onde o protesto luterano se espalha, as oficinas proliferam; em pouco tempo contarão com 60% das prensas da cristandade. Elas tornam-se — cinco séculos depois da China — o berço da imprensa com caracteres móveis. O eixo do Reno transforma-se, segundo Pierre Chaunu, na “rua dos impressores”. Essa supremacia

parece não ter nada que ver com a técnica, mas muito que ver com a revolução religiosa que se vem dando nessa região.

Decerto, ao livro de propaganda luterana, e logo depois ao calvinista, responde o livro de contrapropaganda católica. A controvérsia alimenta-se de si mesma. Nem todos os impressores são forçosamente protestantes. Na realidade, porém, é o que ocorre amiúde. Mais da metade dos livros impressos entre 1517 e 1525 são de assuntos religiosos.¹ Desses livros 80% são destinados à corrente luterana. No vale do Reno nove impressores em dez difundem uma produção intelectual proveniente do magistério da Igreja. Luteranos e humanistas acreditariam mais na eficácia do livro? Terão compreendido que, perante a palavra institucional das autoridades civis e religiosas, o livro é a ferramenta que caiu do céu? O pregador itinerante, o viajante amigo, o comerciante que passa trazem-no consigo, deixam-no para trás. O livro circula e permanece. No isolamento, longe da vigilância dos outros, podem as pessoas convencer-se de que o que ele diz é verdade.

A denúncia de Lutero contra o monopólio clerical da vida religiosa, ao qual contrapõe o “sacerdócio universal”, vai acentuar a oposição entre uma Europa onde o livro é libertador e aquela onde ele se torna rapidamente suspeito, justamente dada a capacidade de subversão que lhe conferiram os adversários de Roma. Muito depressa, no Sul, a própria Bíblia despertará desconfiança,² porque é um livro, e quer a instituição romana subtrair ao leitor todo e qualquer livro. O resultado não se faz esperar; se compararmos, após algumas décadas, o desenvolvimento cultural dos católicos submetidos à Contra-Reforma ao das minorias protestantes, estas logo aparecem como o povo do Livro: formam uma elite de letrados ao lado de massas analfabetas.³

A geografia da edição, fácil de conhecer, levanta o problema de outra, menos perceptível, mas sobre a qual os historiadores trabalharam muito: a geografia dos europeus que sabem ler e lêem.

No final da Idade Média os que sabem ler e escrever somam algumas dezenas de milhares. Passaram pelas escolas episcopais, pelos conventos ou pelas universidades. São clérigos, religiosos, legistas — raramente negociantes ou banqueiros. No século XVII o número de leitores é contado aos milhões. Esse número já não define uma categoria precisa, um conjunto delimitado de profissões ou de “situações”. A maioria dos que sabem ler e escrever se utiliza de livros apenas para instruir-se: faz parte de sua cultura. Mas esses milhões dividem-se desigualmente.

A geografia do saber assinar

Saber ler, saber escrever: a difusão desse fenômeno não é muito fácil de acompanhar. Ela passa por aprendizados que não deixaram traços. Os professores das escolas, as quais na época apareciam um pouco por toda a parte, não mantinham estatísticas.

Os historiadores julgaram chegar a algum resultado examinando a assinatura nas certidões de estado civil. Rico ou pobre, todo o mundo se casa. Mas, quando é preciso assinar, alguns assinam com uma cruz ou declaram “não saber assinar”. Outros sabem pelo menos traçar as letras do sobrenome. Talvez não saibam nada além disso. Talvez nunca se sirvam de sua ciência senão para ter o prazer de segurar a pena, quando chega sua vez, e de instalar-se na mesa do notário para inscrever seu nome. Mas, enfim, aprenderam eles também a segurar na pena, a reconhecer esses estranhos pequenos sinais, a traçá-los. Receberam instrução elementar. Que uma parte cada vez maior da população de toda a Europa a tenha recebido é fato novo e essencial. Na falta de outra palavra, chamemo-lo, com os historiadores, “alfabetização”.

Não tentemos fixar uma porcentagem de “sabem assinar”, o que significaria um estágio de desenvolvimento que ignoramos. As comparações é que são significativas. Escolhendo arbitrariamente o limiar de 50%, determina-se o momento em que, num país ou numa região, o número de “sabem assinar”⁴ torna-se igual ao número dos que não sabem. Os resultados falam por si. Mostram consideráveis diferenças.

Por enquanto retenhamos apenas a situação no final do século XVII: os países da Europa ocidental⁵ que atingiram os 50% ainda formam uma faixa vertical, da Suécia à Suíça; acrescentando-se as regiões de Londres e de Edimburgo, está feito o contorno.

Essa repartição ocasiona o aparecimento de uma geografia da instrução sem nenhuma semelhança com os mapas culturais medievais. Não há zona de forte instrução em torno dos prestigiosos centros da cultura escrita — Oxford, Paris, Bolonha, Montpellier, Salamanca. Talvez seja mais estranho ainda o fato de que não parece haver aí relação com a implantação precoce da imprensa. Já que, por esse ângulo, a Sicília estaria mais bem colocada do que a Escandinávia; e a Itália, em conjunto, ganharia da Alemanha⁶ (cf. mapas a seguir).

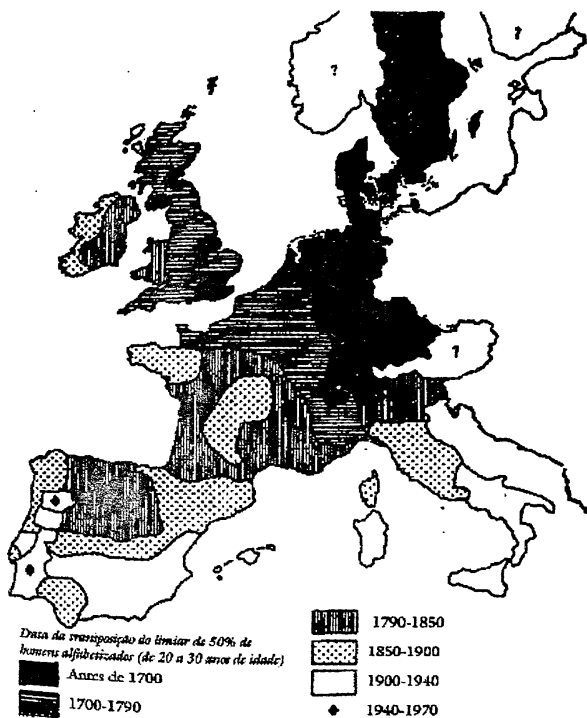
Em contrapartida, o elo com a Reforma parece consolidar-se. Os mapas podem ser praticamente superpostos. Mais ainda, se

A IMPRENSA EM 1480⁷



- Províncias (departamentos, condados...) onde pelo menos uma impressora foi posta em funcionamento antes de 1480

A DECOLAGEM CULTURAL⁸



seguíssemos o filme da corrida em vez de nos contentar com uma fotografia da chegada, veríamos que a Bélgica e a Itália, que partiram bem por volta de 1500, arrastam-se e vagueiam em meados do século, quando a Contra-Reforma nelas se instala. Inversamente, a Escócia e a Escandinávia aceleram o passo bruscamente, quando pendem para o lado da Reforma.

De fato, na Alemanha, regiões protestantes como Hanover são menos alfabetizadas do que certas regiões católicas, como a Renânia e Bade. Mas esses são contra-exemplos marginais. Além do mais, enquanto a instrução primária é mais difundida em certas regiões católicas da Alemanha meridional do que em certas regiões protestantes do Norte, os estudos secundários restabelecem a vantagem dos principados protestantes.⁹

Correlação ou afinidade?

Para uma doutrina que preconiza o acesso à verdade unicamente através das Escrituras — *sola scriptura* — por reação ao monopólio eclesiástico, compreende-se sem dificuldade que a decolagem cultural da alfabetização é condição *sine qua non* de difusão.

Poder-se-ia dizer que, reciprocamente, onde a instrução se desenvolve, o protestantismo progride? Não é o que parece: nesse caso, a Europa inteira deveria aderir à Reforma no século XVIII.

A relação entre alfabetização e espírito da Reforma aparece menos como correlação mecânica de causa e efeito, ou de condição e consequência, do que como afinidade de mentalidade. A alfabetização é ao mesmo tempo o montante e a vazante, a nascente e a foz da expansão da Reforma. Os dois fenômenos sustentam-se um ao outro, mais do que um pressupõe o outro.

O exemplo sueco é eloqüente.¹⁰ No século XVII, a Igreja luterana da Suécia lança campanhas de alfabetização. Os resultados são espetaculares: calcula-se que 80% da geração que chega à idade adulta em 1700 sabem ler e escrever. Mais: essa alfabetização não tem cobertura da autoridade pública; não passa por uma organização, por regimentos de “hussardos negros”. As famílias se encarregam da tarefa, sem delegá-la à escola nem deixá-la a cargo da coletividade. É uma ação de toda a sociedade.

A Reforma propagava-se bem, já que a população tinha acesso à leitura e à escrita. Os químicos chamariam esse processo circular de *autocatálise*: “reação no decorrer da qual

é produzida uma substância que favorece a própria reação e aumenta a velocidade”.

A Europa dos leitores tardios

Essa interação funcionou no século XVI, quando se formava o mapa religioso da Europa. Mas este, no início do século XVII, está quase fixado. Desde então, o desenvolvimento da instrução já não modifica as fronteiras religiosas. A reação já não funciona positivamente, como quando Reforma e instrução arrastavam uma a outra. Em compensação, continua a funcionar negativamente: onde a Reforma é bloqueada ou erradicada, a instrução progride mal ou recua (a despeito do sucesso do ensino jesuíta junto às classes médias: negociantes, artesãos, magistrados).

Já mencionamos esse contra-efeito no caso da Itália e da Bélgica: em 1700 verifica-se um atraso. E ele não se deterá. Observemos as datas em que as diversas regiões da Europa atravessam os 50% de “sabem assinar”: os espaços têm relação cada vez menor com a geografia inicial da imprensa.

Vejamos por exemplo, na Espanha, a região de Valência, cedo provida de prensas de impressão: só no século XX ela atravessará a linha dos 50% de homens alfabetizados. A Catalunha e Aragão, onde a prensa é igualmente implantada antes de 1480, esperarão quatro séculos.

O caso da Sicília e da Itália do Sul não é menos impressionante: três implantações de prensas antes de 1480 (Messina, Cosenza, Nápoles), mas cinco séculos de atraso. Seria o resto da Itália mais favorecido? De modo nenhum. Uma vintena de implantações precoces da imprensa — o que, na época, era *a mais forte* concentração europeia — faz com que a Toscana, a Romanha, as Marcas, a Úmbria e Roma esperem quatrocentos anos para passar os 50% de “sabem assinar”. A Venécia, a Lombardia e o Piemonte esperarão três séculos.

Que espetacular regressão cultural sofre a Itália! Pitirim Sorokin propôs a estatística das descobertas científicas e das invenções tecnológicas por século e por país.¹¹ De 800 a 1600, a Itália teria fornecido de 25 a 40% das inovações realizadas no Ocidente. De 1726 aos nossos dias, sua participação teria caído para cerca de 3%. *O tempora...*

Por toda a Europa constata-se que as fronteiras da distorção cultural, exceto na França ao norte do rio Loire, coincidem com as da Contra-Reforma.

Esses fatos podem ser ligados à emergência do desenvolvimento econômico? Isso é outra questão. Não há dúvida de que entre a alfabetização e a mentalidade empreendedora há grande distância. A alfabetização é condição *não-suficiente* do comportamento econômico moderno. É *necessária*? Certamente: o domínio da contabilidade, o gerenciamento comercial, as relações com fornecedores e clientes distantes requerem leitura, escrita, aritmética. Podemos reafirmar, após Mirabeau: “Desde o começo do mundo, houve três descobertas que deram às sociedades políticas sua solidez fundamental. A primeira é a invenção da escrita; a segunda é a invenção da moeda; a terceira, resultado das duas outras, é a contabilidade.”

Uma rede de trocas é em primeiro lugar uma rede de informações. Inversamente, o confisco da instrução, a vigilância rígida de sua difusão, o controle inquisitorial das opiniões só poderiam retardar o acesso à cultura para a maioria das pessoas. Seria de admirar que o atraso das sociedades da Contra-Reforma tenha pesado tão fortemente sobre aspectos de seu desenvolvimento que aparentemente nada têm que ver com a religião?

E as mulheres instruídas

O acesso das mulheres à cultura é indício muito seguro de modernização social e institucional. Mas é preciso evitar, aqui como em outros domínios, cair na caricatura: nem todo e qualquer protestante é feminista, nem todo e qualquer católico, misógino.

O advogado protestante Paul Caillet, em 1635, considera “o sexo feminino imbecil e incapaz das funções viris”.¹² Por outro lado, a escola de moças de Saint-Cyr, fundada pela mui católica Madame de Maintenon para jovens da nobreza sem recursos, era muito avançada com relação a toda a Europa. As ursulinas, no decorrer do século XVII, abrem inúmeras escolas para meninas. Também nisso a França ocupa posição intermediária, entre o Norte reformado e o Sul contra-reformado. Resta o fato de que, globalmente, a educação das meninas foi muito mais encorajada nos países protestantes do que nos países que permaneceram católicos.

Dar aos eclesiásticos o primeiro prêmio da proibição cultural não é difícil. Segundo o padre jesuíta Garasse, o livro “não é um atributo feminino, como a roca, o espelho e a agulha”. As mulheres e as meninas devem ser “advertidas contra a leitura”, até a das Escrituras.¹³ Na Itália, principalmente nas regiões meridionais, na Espanha, em Portugal a instrução, desencorajada para todos, sobretudo nos meios populares, é ainda menos estimulada junto às meninas. Na Holanda, na Inglaterra, pelo contrário, é encorajada. Essa distorção deixará resíduos no século XX (ver Apêndice nº 13).

Para muitas mulheres a adesão ao protestantismo será antes de tudo “um apelo à vida intelectual”.¹⁴ No rastro de Erasmo, os reformadores acentuam, pelo menos num primeiro momento, a necessidade de permitir à mulher o acesso às Sagradas Escrituras.

Erasmo, justamente. Livre defensor do livre arbítrio, esse campeão de uma Igreja esclarecida, nutrido de humanidades e apaixonado pelo humanismo, representa, na história cultural e espiritual do Ocidente, um momento de emancipação sem ruptura.

O MOMENTO DE ERASMO

O exame da alfabetização projetou-nos na Europa dilacerada pela Reforma. Mas não vamos demasiado depressa. Ao invés, retardemo-nos nesse meio século que vai de 1480 a 1530, quando a cristandade ocidental quase conseguiu tranqüilamente a emancipação das forças de liberdade e de inovação que estavam em gestação havia dois séculos.

Como já vimos, no domínio econômico os elementos da sociedade de desenvolvimento se equacionam, particularmente as atitudes intelectuais, que constituem o alimento mental do desenvolvimento. No domínio da cultura o alvoroço é mais sensível ainda. Ele encontra sua mais vigorosa e mais lúcida expressão numa grande figura: apreciemos esse momento de Erasmo — momento feliz, momento desfeito.

Uma pedagogia da confiança

Erasmo proclamou sua dedicação e fidelidade à Igreja Católica. Leão X queria conferir-lhe a eminente função de cardeal. Ele recusou essa honra para conservar a independência.¹ Mas está longe de ser movido pelo espírito do futuro Concílio de Trento. Cortejado por Francisco I, mobilizado por Henrique VIII e pelo papa Adriano VI contra Lutero (*De libero arbitrio*, 1524), Erasmo é antes de tudo um espírito livre.

Sua *Declaração* de 1529 expõe essa atitude *liberal* contra uma atitude disciplinar que ele reprova, considerando-a perigosa: “É preciso dar às crianças, desde o nascimento, uma formação voltada para a virtude e as letras *dentro de um espírito liberal*”.² Contrapõe esse tipo de educação aos “estalos das palmatórias, ao sibilar das varas, aos gritos e soluços, às ameaças atrozes” que fazem da escola uma “oficina de carrasco”.³

O termo *liberal* empregado por Erasmo não se refere, portanto, apenas às *artes liberales*, mas também e principalmente à formação da autonomia intelectual e moral: “Comandar burros ou bois é simples; formar seres livres dentro da liberdade é que é ao mesmo tempo muito difícil e belo”.⁴

Investe contra um teólogo que ordena a um diretor de colégio bater num menino pelo seguinte motivo: “Ele diz que não fez nada, mas era preciso humilhá-lo”.⁵ Não que Erasmo seja totalmente contra o castigo corporal — aceita-o, desde que seja “o último recurso”: “Se não se obtiver nada por meio de advertências, súplicas, emulação, vergonha, elogios e todos os outros procedimentos, o castigo com a vara, se a situação o exigir como último recurso, deve, também ele, ser liberal e reservado...”⁶

O *Manual do Soldado Cristão* (*Enchiridion militis christiani*) já definia uma pedagogia da confiança. Longe de recomendar a destruição ou a repressão das tendências naturais, Erasmo preconiza uma gestão das paixões humanas, pelo menos das que são “vizinhas das virtudes”. Basta vergá-las. “Por exemplo, alguém irritado: ponha um freio à sua vivacidade, e ele ficará cheio de disposição, *confiante* em si mesmo, sem fraqueza, independente e direto”.⁷ Estamos longe da submissão obstinada às coações hierárquicas, da auto-entrega ao superior “*perinde ac cadaver*”, preconizados pela Contra-Reforma, em seguida a Inácio de Loyola.

Confiança no indivíduo independente, “apoiado diretamente em sua razão”, e em sua energia espiritual, estimulada pela emulação: esse é o programa de Erasmo. “Diretamente”, isto é, livrando-se da mediação inibidora da autoridade hierárquica.

Da energia espiritual à cultura da inovação

“Tudo o que o espírito humano ordenar a si mesmo com energia, ele sempre o realizará.” Afirmação notável. Essa energia espiritual, Erasmo a concebe como poderosa inovação. Na *Carta a Martin Dorp*, onde defende seu *Elogio da Loucura*, Erasmo critica o destinatário: “Quando dizes que é um sacrilégio afastar-se dos textos aprovados pelo entendimento de tantos séculos e de tantos concílios, fazes como o comum dos teólogos: tudo o que se tornou, de uma maneira ou de outra, de uso público, eles têm o hábito de atribuir à autoridade eclesiástica.” E ridiculariza os que querem que “ninguém tenha o direito de modificar lição alguma uma vez admitida”.⁹

O pendor para a independência intelectual caminha junto com o pendor para a audácia, a imaginação, a inventividade.¹⁰ Inimigo ferrenho da superstição e das hierarquias, Erasmo ridiculariza o título *Magister noster*¹¹ — nosso mestre —, que os teólogos conferem a si mesmos. Ao argumento da autoridade ou da antiguidade, ele prefere a emulação, a comparação, a competência. Em fevereiro de 1516 dedica a Leão X sua edição e tradução anotada do *Novo Testamento*. Na mesma época escreve a Martin Dorp, que o advertia contra a tentativa de submeter a Vulgata a uma crítica filológica: “Traduzi todo o *Novo Testamento* segundo os manuscritos gregos, colocando o texto em grego ao lado, a fim de que todo o mundo possa imediatamente comparar.”¹² Erasmo quer, portanto, acabar com o monopólio eclesiástico da interpretação das Escrituras; acabar, pois que já havia começado...

Em processo semelhante, Erasmo retira da “autoridade petrificada de alguns poucos” o que lhe parece da competência de cada indivíduo. Falando como Louis Dumont, escolhe o *homo aequalis* em vez do *homo hierarchicus*: “Não nos devemos submeter à autoridade de ninguém se nos ocupamos da verdade”.¹³ Essa competência deve ser não somente libertada mas expandida: “Discordo profundamente dos que gostariam de proibir os ignorantes de ler as Sagradas Escrituras traduzidas numa língua vulgar... Desejaria que todas as mulheres lessem o Evangelho e que esses textos fossem traduzidos em todas as línguas dos homens”.¹⁴

Erasmo já pressente o “sacerdócio universal”: “Por que limitamos a um pequeno número o que é a profissão de fé comum a todos? Não é lógico deixar os dogmas nas mãos desse pequeníssimo número de pessoas, teólogos ou monges”.¹⁵

Sob a aparência de condenação

Que aplicação faz Erasmo de sua incursão no domínio da economia? Seria ele, aí também, precursor da modernidade? Não; em todo o caso, não diretamente. Seu platonismo cristianizado o deixa indiferente ao mundo dos corpos, das riquezas, da atividade.¹⁶ Para ele o único trabalho digno desse nome é a erudição, o progresso do saber. Além disso, a despeito de sua independência de espírito, sua atitude com relação ao dinheiro é marcada pelos tabus tradicionais.

Não obstante, tudo o que diz sobre esse assunto não é negativo,

apesar das aparências. Em um dos *Adágios* Erasmo retoma o preconceito aristotélico relativo à esterilidade do dinheiro: "Pois é contra a natureza, como Aristóteles escreveu na *Política*, que dinheiro produza dinheiro".¹⁷ Mas o faz sobretudo para acentuar que a verdadeira riqueza provém da fecundidade da terra e do trabalho dos homens.

Ademais, a condenação dos usurários, "quase considerada pilar da Igreja",¹⁸ nele não procede de uma hostilidade irracional. Ele abraça-a numa condenação muito mais geral e de caráter moral: "A ânsia de possuir progrediu de tal modo que não há em qualquer lugar da natureza nada de sagrado ou profano de que não se extraia algum lucro".¹⁹ A usura é nociva, mas também o são as guerras de alto custo dos príncipes, as quais sugam "o infeliz povo até a medula, como se a função do príncipe não fosse senão uma gigantesca questão comercial".²⁰

Esse ponto de vista moral poderia resultar em desprezo geral quanto a qualquer tipo de comércio. Mas não é o caso. O que escandaliza Erasmo não é o comércio em si, mas sua perversão. E põe um dedo preciso nas formas que esta pode assumir: "Eu aprovaria mais facilmente o usurário do que a essa corja de comerciantes que, com suas trapaças, buscam em toda a parte um lucro desprezível, comprando no atacado aqui para revender adiante por preço mais que duplicado, despojando o povo humilde com seus monopólios".²¹ Monopólios e, diríamos, abuso de posição dominante.

A mentalidade erasmiana não é antieconômica, assim como não é antipolítica quando condena os príncipes. É pragmática: somente os efeitos que produzem no povo os abusos da política (as guerras) e do comércio (os monopólios) lhe atraem a condenação. Quando denuncia a depravação do comércio, Erasmo é muito *liberal*, para usar uma palavra que lhe agrada.

A autonomia do julgamento econômico

Sobre o empréstimo a juros, uma pequena frase indica-lhe a posição, assinalando sua autonomia de julgamento: "Não é que eu tenha hostilidade particular aos usurários, cuja atividade bem vejo que *poderia ser perfeitamente aceita, se a autoridade dos Doutores não a tivesse condenado há tempos.*" Sem dar a impressão de tocar no ponto, Erasmo manifesta a autonomia do julgamento econômico — e até do moral. A observação dos fatos contemporâneos permitiria a

aprovação do empréstimo a juros; contudo, a autoridade dos Doutores da Igrejas reprovou-o. Inclina-mo-nos por disciplina; mas o julgamento é livre. “Há tempos”, aliás, deixa uma porta aberta: o que foi condenado há tempos, por razões daqueles tempos, poderia ser aprovado hoje, por razões de hoje. Erasmo ainda não reivindica, como o fará bem depois, a autonomia do *domínio* econômico; afirmar, ainda que implicitamente, a autonomia do *juízo* econômico já é importante avanço.

Suas proposições, ainda que não se caracterizem pela imaginação, não são desprovidas de coerência. Assim, critica vigorosamente a fiscalidade que recai sobre os pobres e os produtores (principalmente os camponeses, que são ambas as coisas) e louva uma fiscalidade anti-suntuária: “O melhor e mais inocente meio de que um príncipe pode lançar mão para aumentar seus tesouros é fazer poucas despesas. Pois o que se diz no provérbio popular, que *a poupança é um grande rendimento*, ocorre tanto com os príncipes como com os particulares. Mas, se não for possível evitar fazer algum saque, ainda que para o bem do povo, será bom taxar as mercadorias estrangeiras que não servem tanto às necessidades da vida, mas sim ao luxo e à curiosidade, e as destinadas apenas ao uso dos ricos, como as sedas, os veludos, o escarlata, a pimenta, os perfumes e aromas, as pedras preciosas e coisas semelhantes”.²²

Seria de fato excessivo fazer dele o inventor do imposto de importação. Mas seria válido censurar-lhe o não compreender que a indústria do luxo pode constituir fermento do desenvolvimento econômico.

Mais importante do que essas tomadas de posição parciais, aliás pouco originais na época, é sua atitude intelectual abrangente. A modernidade de Erasmo não reside numa doutrina econômica, mas no método intelectual e no comportamento moral que recomenda: independência de julgamento, confiança na razão e na energia espiritual, primazia da competência sobre a autoridade.

A emancipação proposta

“Apaixonado pela liberdade”,²³ Erasmo ilumina a aurora do século XVI com uma nova visão: preconiza uma religião fundamentada na confiança e não na humilhação, na competência e não na autoridade, na emulação e não no monopólio, na comparação e não na violência, no “*espírito humano comandando a si próprio*”²⁴ e não na hierarquia,

na inovação e não na tradição, na independência intelectual e não na submissão.

A figura de Erasmo mostra, pois, que nas primeiras décadas do século XVI a cristandade ocidental ainda era livre para escolher ou não a modernidade intelectual. Sejam quais fossem as inibições econômicas de que Erasmo ainda trazia a marca, elas não poderiam mascarar a prodigiosa emancipação que ele propõe aos contemporâneos, assim como ao leitor de hoje.

Porque Erasmo é estimulante. Não é um meteoro isolado no céu do humanismo cristão. No que se refere à França, o espírito erasmiano conta com figuras tão prestigiosas e fecundas quanto Guillaume Briçonnet (1470-1534), bispo de Lodève, depois de Meaux (1521), e Jacques Lefèvre d'Étaples, como ele fervoroso adepto de traduções bíblicas. Dá seu apoio à edição dos *Comentários Introdutórios aos Quatro Evangelhos* (1522) e à tradução francesa dos quatro Evangelhos (1523), das Epístolas e dos Salmos (1524).

O "grupo evangélico de Meaux" prospera e protege os humanistas, até ser privado por circunstâncias políticas do apoio de Francisco I. A Sorbonne e o Parlamento interpretam-lhe o silêncio sobre a invocação aos santos e à virgem Maria, bem como sobre os sacramentos, o Papa e a hierarquia eclesiástica, como crítica tácita (1525).

Suspeitos de luteranismo, deverão inclinar-se. Briçonnet, contudo, havia tomado medidas estritas contra luteranos de sua diocese.²⁵ Demonstrou até rigidez moral, como por exemplo no caso de sua decisão disciplinar de 15 de agosto de 1520: "Proibição e coibição das danças públicas e diversões desonestas aos domingos e nos dias santos dedicados à gloriosa Virgem Maria." "Os dias santos", escreve Briçonnet, "não são instituídos para a satisfação do corpo, mas para a salvação da alma, não para rir e divertir-se, mas para chorar."²⁶

É a força dos tabus: nem um humanista esclarecido resiste a eles.

Da púrpura ao Índex: a rejeição de Erasmo

O sucesso de Erasmo no coração da Igreja de seu tempo e junto a seus mais altos responsáveis prova que nada destinava a Igreja católica ao endurecimento autoritário da Contra-Reforma. Esse endurecimento não foi manifestação de uma estrutura imanente, mas de uma escolha: política, cultural, religiosa,

intelectual; foi resultado de uma conjuntura de oposição que causou maior rigidez.

Houve uma espécie de reação irracional — uma desconfiança ante a libertação erasmiana, quase pânico. Um ano antes de sua morte o Papa ofereceu a Erasmo o chapéu de cardeal: pouco depois é considerado herético. Roma o reavalia à luz de Lutero, cuja doutrina *De servo arbitrio* ele combatera. Lutero, aliás, vomita injúrias contra Erasmo: “polemista venenoso, porco de Epicuro, escritor ridículo, desorientado, sacrílego, falastrão, sofista, ignorante”, e trata-lhe a obra de embuste e de lama, de lixo e de imundície.

Mas não adiantou. Um monge de Colônia inventa a fórmula: “Erasmo pôs os ovos, Lutero os fez estourar. Que Deus nos permita esmagar os ovos e matar os pintos.”²⁷ Seu tradutor francês morreu na fogueira. Por volta de 1559 todas as suas obras estavam no *Index* romano, com a menção “condenado de primeira classe”, *damnatus primae classis*: e a Inquisição caçava os exemplares. O primado da Espanha, Barthélemy Carranza, não morreu na prisão por ter sido erasmiano?

Com esse destino póstumo a Europa deixava escapar sua chance de emancipação sem traumatismo — de “divergência” sem distorção.

SEGUNDA PARTE
A DIVERGÊNCIA RELIGIOSA

1

SOB O OLHAR DA IGREJA

Estamos no limiar da *divergência* que vai afetar o ocidente cristão na época moderna. Para avaliar-lhe o alcance, é preciso voltar atrás. É tempo de dar pleno sentido às expressões que surgem naturalmente: cristandade medieval, Ocidente cristão. A evolução econômica — como aliás a evolução política, social, cultural — desenrolou-se sob o olhar da Igreja. Nos capítulos a seguir faremos um esforço para definir com precisão o papel representado pela onipresente Igreja dos séculos medievais, vigilante, segura de si mesma, desconfiada da economia, e sobretudo das forças que impulsionavam a economia para a frente, das primeiras molas do desenvolvimento.

Suas doutrinas amiúde incitam à resistência ao progresso econômico. Suas práticas também, tão grande é seu peso na sociedade. A Igreja romana, até o século XVI, é o maior latifundiário de toda a Europa; o maior fornecedor e comprador dos produtos do solo e do subsolo; o maior investidor, o maior construtor — e o primeiro mecenas.

Poder de inibição

Atualmente tem-se dificuldade de avaliar o poder de inibição de que dispunha a Igreja até o alvorecer dos tempos modernos. Por exemplo, ela lançou anátema — ou pelo menos os reprovou, por diversas vezes — contra o linho, os lenços, as carnes finas, bem como contra o vinho, a música profana e *até o riso*.

Esta última condenação hoje se prestaria justamente ao riso, ou permitiria duvidar de sua veracidade. Não obstante, é um autêntico fato histórico.* O anátema apoiava-se na constatação de que no

* Jacques Le Goff consagrou a ele seu seminário da Escola de Altos Estudos em 1990. Por nosso lado, encontramos o rasto dessa condenação tenaz em Mespolié, *Três Tipos de Exames Muito Úteis para Fazer uma Confissão Geral e Particular*, Paris, Edmé Couterot, 1706.

Evangelho Jesus não ri nunca. Doutores da Igreja (particularmente São Basílio e São Crisóstomo e Clemente de Alexandria) chegaram até a denunciar o riso como manifestação do Diabo. São Bento e os principais fundadores de ordens *proibiram o riso aos religiosos permanentes*. Para os leigos o clero decretava a abstinência não somente de relações conjugais mas também de rir, *na quaresma, nas temporadas, nas vigílias e em todas as sextas-feiras do ano*. Os confessores, após a Contra-Reforma, deviam manter-se especialmente atentos a esse ponto, recebendo instruções para usar de severidade.

Os grande escolásticos — São Boaventura, Santo Alberto, o Grande, Santo Tomás de Aquino — começaram a fazer distinção entre o riso “*imoderado*”, que se devia proscrever totalmente, especialmente nos locais de culto e nos períodos de penitência, e o riso “*moderado*”, que era permitido *fora dessas circunstâncias*. Foi preciso esperar o século XIX para que certos teólogos sugerissem que a ausência de referência evangélica ao riso de Jesus não significava necessariamente que Jesus nunca rira.

Por aí se vê a capacidade de proibição que a Igreja detinha em todos os domínios da experiência humana. Reprimiu o riso, mas quão mais terrível foi a condenação ao empréstimo de dinheiro, que fez correr lágrimas e às vezes o sangue do devedor incapaz de quitar a dívida!

Indignação contra o comerciante

Decididamente os comerciantes ocupam grande espaço na Idade Média desejosa de mutação. Apesar da Igreja. Sejam justos: o preconceito anticomercial não é unicamente dela. Vai ao encontro de uma inveterada desconfiança popular contra o intermediário, que vende o que não foi produzido por ele mesmo: “*Capelista que vende de tudo nada faz*”, diz o provérbio. A Igreja não se priva de ir ainda mais longe.

Ela decreta a proibição da atividade “comercial” a seus próprios membros. O cânone 142 do Código de Direito Canônico é drástico:¹ “*É proibido aos clérigos exercer, para si ou para outrem, atividade nos negócios ou no comércio, seja em seu benefício, seja em benefício de terceiros.*”

A proibição não tem em mira os leigos, mas predomina a idéia de que não se pode ser ao mesmo tempo negociante e bom cristão: “*Raramente, talvez nunca, um comerciante pode agradar a Deus.*”^{*}

^{*} *Homo mercator vix aut nunquam Deo placere potest.*²

A literatura piedosa multiplica as histórias de conversão, nas quais o comerciante rico, tocado pela graça, abandona imediatamente os negócios.

Mas a edificação das almas é uma coisa, as coisas da vida são outra, e a Igreja adapta-se a uma atividade que, embora não sendo santa, é indispensável. Werner Sombart e Joseph Schumpeter resgataram do esquecimento os escolásticos italianos da Baixa Idade Média, os quais, com Bernardino de Siena e Antonino de Florença, encorajavam o investimento do capital (*ratio capitalis*) em detrimento do benefício do empréstimo (*ratio mutui*).

Definitivamente, para a Igreja a atividade comercial parece menos condenável do que seu mau uso. A doutrina oscila entre a desconfiança moral e a aceitação prática. *Ela aceita o comércio como fato, mas rejeita-lhe os valores.* O equilíbrio é buscado por meio da noção de “bem comum”. Se o comércio contribuir para isso, que seja! Mas, em sentido inverso, o serviço do bem comum autoriza a intervenção da autoridade na economia. São os “chefes, privados ou públicos, que devem prover a casa ou a cidade das coisas necessárias à vida”.³ Começa a longa carreira do Estado-providência.

O “preço justo” e a liberdade de troca

No centro da atividade comercial, o preço. Ele foi objeto de vasta reflexão no decorrer da Idade Média. Reteremos o que a ela consagrou Tomás de Aquino, seu filósofo mais equilibrado e ao mesmo tempo mais profundo — e mais ouvido.

Sua teoria parte do princípio da igualdade da troca. Cada coisa tem um “preço justo”, cujo valor é determinado pela reciprocidade das necessidades do comprador e do vendedor. É visando à “utilidade comum” que se estabelecem a compra e a venda. “Aquilo que foi estabelecido como de utilidade comum não deve ser mais oneroso para um do que para o outro. É preciso, portanto, que seja fixado entre eles um contrato, de acordo com a igualdade da coisa...”⁴

Não obstante, Tomás de Aquino admite que o justo preço nem sempre pode ser determinado com precisão. Frequentemente se dá apenas uma estimativa, que pode comportar uma diferença com relação ao preço justo teórico (cuja maneira de calcular, aliás, Tomás de Aquino não fornece) — diferença lícita, desde que “moderada”.

O preço de uma compra anterior é uma referência para a procura

dessa justiça. Pode-se vender por mais do que se comprou? Em princípio não. Mas Tomás de Aquino atenua muito o rigor do princípio: “É lícito, seja porque a coisa foi melhorada de uma maneira qualquer, seja porque o preço foi modificado em virtude de uma diferença de tempo e de lugar, seja em virtude do perigo a que se expôs quem transportou a mercadoria de um lugar para o outro”.⁵

Ele estabelece sobretudo, sem nenhuma ambigüidade, em termos de surpreendente modernidade, um ponto capital para a sociedade mercantil. O “preço justo” de uma mercadoria é “fixado legitimamente entre comprador e vendedor por uma estimativa comum”, que “implica a *completa liberdade da parte deles, excluindo-se todo o monopólio, toda a coalizão* dos que detêm a mercadoria”,⁶ bem como toda a *baixa artificial* de preços visando a eliminar um concorrente.

O objetivo é não deixar o preço ser decidido pelo detentor da mercadoria, introduzindo o consumidor na operação da troca, a qual define o equilíbrio do preço — sua justeza. Não se trata da doutrina socialista do “preço justo”, a do preço tabelado, fixado pela autoridade política encarregada da salvaguarda do bem comum. Tomás de Aquino encontra-se num universo onde a liberdade do comércio é a regra.

Sim ao negócio, não ao lucro

A argumentação mais interessante é aquela em que o “Doutor Angélico” encara o problema do *negócio* e do *lucro*.

Começa fazendo distinção entre dois tipos de trocas. Um deles, “quase natural e necessário”, visa à satisfação das necessidades domésticas ou da cidade. “Mas o outro tipo de trocas, seja de dinheiro por dinheiro, seja de quaisquer bens por dinheiro, não tem por objeto coisas necessárias à vida, mas sim o lucro. Trata-se de negócios, que dizem respeito a negociantes. A troca do primeiro tipo é louvável, porque atende às necessidades naturais. *A troca do segundo tipo é condenável, porque em si mesma atende à sede do ganho, que não tem limites e tende ao infinito. Sendo assim, o negócio considerado em si tem caráter vergonhoso, dado não comportar finalidade honesta nem necessária*”.⁷

A intenção é boa e, por assim dizer, “liberal”. Mas a argumentação é impermeável à natureza específica do ato comercial, o qual intrinsecamente acrescenta valor à mercadoria, pela simples razão de torná-la disponível no mercado. A mentalidade econômica de

Tomás de Aquino privilegia o consumo e não a troca. Será esse também o ponto de vista de Marx.

Schumpeter glorifica o pensamento escolástico medieval por ter modernizado as máximas do direito canônico relativas à vida econômica, suavizando-lhe a aplicação. De fato, apara algumas arestas. Mas sempre lembrando a regra. E pode-se até dizer que radicaliza o princípio, porque propõe uma demonstração rigorosa. Tolerante, até benevolente com respeito aos imperativos comerciais e financeiros, seu discurso reforça a *incompatibilidade entre doutrina católica e interesse econômico*.

O “Doutor Angélico”, todavia, não é tão angelical assim. Reconhece que o ideal cristão vai muito além do que as leis civis prescrevem ou permitem. Estas têm sua legitimidade. Não são feitas só para as pessoas virtuosas. Podem portanto autorizar tudo o que não seja destruidor da sociedade humana. Tomás de Aquino é do mesmo século que Marco Polo, que se extasia diante dos mercados onde se compram as riquezas do mundo: “Em Tabriz há grande tráfico de diversas mercadorias, pois aí existe grande quantidade de pedras preciosas, de tecidos, de ouro, de sedas, de veludos e outras espécies de mercadorias. Para aí vão, de diversas partes do mundo, infinito número de comerciantes das Índias, de Bagdá, de Mossul — até de países latinos. Vão comerciar, pois os negociantes encontram ali meios para fazer fortuna em pouco tempo”.⁸ Tomás de Aquino é bastante realista para deixar de admitir tais realidades, ainda que as condenando — é preciso respeitar os princípios.

A desconfiança de Montaigne

Globalmente o comércio é reconhecido como necessário ao bem comum, *com a estranha condição de não ser lucrativo*, sem a qual se tornaria um fim em si. O mercado deve ter estreitos limites. Essa concepção permaneceu surpreendentemente estável.

Um século e meio após Tomás de Aquino, o lucro continua a ter de pedir desculpas. Santo Antonino, florentino e arcebispo de Florença (1389-1459), naturalmente encontra desculpas: se o lucro constituir “o salário de um trabalho”, “se permitir ajudar os pobres com mais generosidade”... Mas Antonino mantém o caráter pecaminoso da busca do lucro “em si”.⁹

Na mesma linha, no século XV, está Jean Gerson:¹⁰ “Vender uma coisa por mais que o que foi comprada — se o ganho for além das

dificuldades, perigos ou melhorias de que se é ressarcido — deve ser considerado falta; e *a falta é ainda mais grave se, agindo assim, a pessoa tirar vantagem da necessidade do próximo.*” A questão do risco comercial — despesas de transporte, perigos que se correm — é portanto levada em conta. Mas a necessidade do comprador não deve autorizar o vendedor a majorar o preço. Sente-se uma economia pressionada pela angústia permanente de que falte o indispensável. O negociante de trigo não deve especular deixando as cidades à mercê de suas necessidades...

Emitindo esses preceitos severos, não estaria a Igreja tão-somente expressando e teorizando a desconfiança das mentalidades acerca do comércio?

Desconfiança muito forte, de que até um espírito livre como Montaigne também se mostra imbuído. Um célebre capítulo dos *Ensaíos* não comporta, excepcionalmente, nenhum matiz: “O lucro de um é o prejuízo do outro.” “Não se obtém nenhum lucro senão prejudicando alguém [...]. O comerciante só faz bons negócios graças aos excessos da juventude; o lavrador, à carestia dos cereais; o arquiteto, à ruína das casas...”¹¹

Montaigne abstém-se de pronunciar qualquer espécie de condenação. Mas atesta, em pleno século XVI, a permanência de um comportamento nascido da economia de subsistência, para o qual o progresso de um está ligado à recessão do outro. O tamanho do bolo é imutável: sua divisão não pode ser feita com vantagem para um, a não ser em detrimento do outro. As noções de intercâmbio criativo ou de crescimento econômico ainda não entraram nos espíritos.

De Montaigne a Marx essa visão só se ampliará. Não há parceiros, somente adversários. A relação econômica é um antagonismo, não uma sinergia. A sociedade de desconfiança permanece.

2

O TABU DO EMPRÉSTIMO

No centro do processo, a questão do empréstimo, designado pela odiosa palavra *usura*. A Igreja cristã o proíbe.

É verdade que tal proibição não é absolutamente exclusividade dela. O empréstimo remunerado suscitou repulsa quase universal. A Bíblia,¹ a *Política* de Aristóteles,² o Alcorão condenam o empréstimo, sejam quais forem sua forma e a taxa de juros cobrada. Essa condenação tem ligação com uma concepção da vida econômica como espaço fechado — doméstico, local, dominial, feudal, nacional: um *jogo cujo resultado é nulo*, jogo em que somente a produção material cria riqueza e fixa valor.

Direito de usura, direito de guerra

Segundo Aristóteles a atividade comercial, em oposição à atividade doméstica, “não é natural, pois é feita à custa dos outros”. O comércio do dinheiro, *a fortiori*, não deve criar riquezas: é contra a natureza; é estéril e monstruoso. Não pode existir senão fora da comunidade política. Também o *Deuteronomio* (XXIII, 19-20) proíbia o povo eleito de praticar o empréstimo a juros entre judeus, autorizando-o somente com estrangeiros. Para Santo Ambrósio a proibição, daí em diante, concerne ao povo dos batizados; em compensação, “reclama uma taxa de usura àquele para quem não seria crime matar, isto é, o inimigo da Igreja. Onde houve direito de guerra, haverá igualmente direito de usura”.⁴ A usura é outra forma de guerra. O princípio de economia fechada — entre irmãos de sangue, de raça, de religião — e o princípio de economia em que a criação de riquezas é ilegítima são de todo coerentes entre si: só se consome e repõe o que se consome, de modo que se restabeleça a ordem anterior.

Assim, o comerciante de moeda não é comerciante como os outros.

No século III Gregório de Nazianze, Basile, Gregório de Nysse e João Crisóstomo amaldiçoam o usurário.* E a usura é proibida aos clérigos, sob pena de excomunhão, desde o século IV. Santo Agostinho preconiza a proibição da usura para todos. *A proibição é efetivamente estendida aos leigos no século VII.*⁵

Direito canônico versus direito romano

Essas interdições tornaram-se necessárias porque o direito romano autorizava taxas de juros, cujo índice máximo era fixado em 1% ao mês, ou seja, 12% ao ano. Eram as *centesimaе usurae*, os “cêntimos de usura”. Em princípio, o empréstimo (*mutuum*) era gratuito, mas admitia-se o acréscimo de juros estipulados (*stipulatio usurarum*). O *mutuum* chama-se então *foenus*: já não havia reciprocidade perfeita nem igualdade das somas emprestadas e restituídas. Com o tempo o empréstimo produzia dinheiro.

A usura tornava-se condenável (*odiosum*) apenas se o dinheiro fosse emprestado a taxa exorbitante (*iniquissimo foenore*). Como era o caso do sórdido Verrès, quando emprestava a 24%. Mas a usura a 12% era perfeitamente lícita.

Tal tolerância do direito romano será vigorosamente denunciada pelos Doutores da Igreja. *Quaisquer que sejam as taxas, o empréstimo é reprovado*. Santo Ambrósio considera-o geração contra a natureza: “Vêm as calendas, o capital gera o cêntimo; cada mês nascem as usuras.”⁶ O dinheiro *deve permanecer estéril*.⁷

Não se poderia resumir melhor o opróbrio do que lembrando, após Jacques Le Goff, a fórmula lapidar do papa Leão, o Grande: “Os juros do dinheiro são a morte da alma.”** Poderíamos citar também os Doutores da Igreja que o precederam — Tertuliano, Cipriano, Agostinho, Ambrósio e Lactâncio: “Quem emprestou dinheiro não receberá juros, a fim de que o benefício que socorre a necessidade seja completo”.⁹ Ou ainda: “É injusto receber mais do que se deu”.¹⁰ “Não é justo”, escreve Lactâncio, “que o patrimônio dos ricos aumente graças ao prejuízo dos infelizes”.¹¹

É fato que o empréstimo a juros provoca com frequência a espiral da falência e gera a infelicidade: quantos bens alienados para

* No século V, a *Opus imperfectum super Matthaeum*, do pseudo-Crisóstomo: “De todos os comerciantes, o usurário é o mais maldito.”

** *Fenus pecuniae, funus est animae*.

compensar empréstimos não reembolsados no prazo e engrossados pelos juros! Isso é verdade na Idade Média européia, e também sob todos os céus e em todas as épocas.

São Boaventura resume a idéia aristotélica e bíblica da esterilidade do dinheiro: “O dinheiro não frutifica por si mesmo, seu fruto vem de outra parte”.¹² (Donde a máxima: “*Moedas não geram moedas; tentos não dão rebentos*”).¹³ Só a atividade humana dá frutos, e acrescenta valor.

“Emprestai, sem nada esperar em troca”

O vigor da condenação religiosa não se apoiava apenas em alguns versículos da antiga Lei. Cristo também tratara do assunto, no Evangelho de Lucas. Fora do contexto, esses versículos condenam a usura e até, de forma absoluta, os juros. Mas como esquecer que o contexto, algo provocante, é o Sermão da montanha? “*Amai vossos inimigos... Fazei o bem aos que vos odeiam... Dai a face esquerda... Emprestai sem nada esperar... Não peçais de volta vosso bem àquele que vos tomou emprestado*”.* A *esperança* de que aqui se trata não é sequer a dos juros, mas a do capital — de fato, um instante antes Cristo declarara (versículo 34): “E, se emprestardes esperando que lho devolvam, que reconhecimento esperais?”**

Cristo fala como judeu para judeus, aos quais o empréstimo a juros é formalmente proibido pelo *Deuteronomio*; o que têm pois direito de esperar não é a devolução do dinheiro emprestado, mas tão-só a possibilidade de um dia receber, em caso de necessidade, a reciprocidade do serviço prestado (é digno de nota que a palavra da Vulgata *mutuum* signifique “empréstimo” e a um tempo “reciprocidade”). Dessa caridade que se situa fora dos limites de toda a prudência e de toda a lei humana a Igreja nunca pretendeu fazer uma regra positiva: trata-se de um apelo à santidade.

Mas na Idade Média o apelo se torna insistente, obsessivo. O papa Alexandre III trava guerra sem trégua contra o empréstimo a juros, recusa qualquer dispensa, condena a venda a crédito ou a prazo com aumento estipulado e declara inaceitável a caridade dos usurários, isto é, dos prestamistas ou dos banqueiros. A imensa maioria dos prestatários, reais ou potenciais, sem dúvida aderiria a essa

* *Verumtamen diligite inimicos vestros... Mutuum date, nihil inde sperantes.*¹⁴

** *Et si mutuum dederitis his a quibus speratis recipere, quae gratia est vobis.*¹⁵

intransigência. A doutrina dos Doutores sempre teve, como se compreende, apoio popular. É constantemente retomada pelos pregadores. As palavras fulminantes de um Jacques de Vitry, por volta de 1240, ilustram um espírito de cruzada contra o aumento do dinheiro.¹⁶ O alvo é o empréstimo, bem como, de modo mais geral, o lucro, o excedente, a superabundância. O “usurário” que não se arrepende não escapa aos tormentos. Os capitéis das igrejas ilustram e repetem essas pregações.

Dante, naturalmente, encontra o “usurário” em seu *Inferno*. Visitando com Virgílio o 7º Círculo, habitado pelos que usaram de violência com a natureza, não pode conter este grito: “A raça oportunista e os ganhos demasiado rápidos geraram orgulho e excessos”.¹⁷ O capitalismo florentino não só é reprovado mas condenado ao inferno. E no canto seguinte, a visão da “besta, imagem da Fraude que infecta o mundo”.¹⁸ Seu rosto, diz Dante, “é de um homem justo: o restante do corpo é uma serpente”.

Sobre a “usura”: o reembolso do *principal* (ou *capital*: a cabeça) é humano, a mordida dos juros é bestial... No canto XI Dante faz Virgílio explicar de que maneira “a *usura* ofende a bondade divina”:¹⁹ o “usurário” é culpado porque “segue por vias”²⁰ que não são a natureza. Essa é a razão por que o círculo onde são castigados os “usurários” é o mesmo dos sodomitas. O “usurário” *inventou outra via*, pela qual o homem pode tirar vantagem, assim como os sodomitas inventaram outra via para se entregar à concupiscência. Quem procura a novidade usurpa uma prerrogativa divina²¹ e, demiurgo monstruoso, sofre o castigo do inferno.

A demonstração de Tomás de Aquino

Estamos na ordem do tabu — exposto, transgredido, vingado. Alberto, o Grande, lembra: “A *usura* é pecado mortal.” Guilherme de Auxerre considera o pecado da *usura* mais grave que o homicídio.

Em Tomás de Aquino, que consagra uma “questão” inteira da *Suma Teológica* ao “pecado da usura”,²² temos uma demonstração racional, em que se manifesta o extraordinário vigor e o rigor do “Doutor Angélico”. Estamos longe das contorções exegéticas de Santo Ambrósio e das explosões passionais da predicação popular.

A intenção de Santo Tomás é resolver o problema unicamente através do raciocínio, sem a intervenção da autoridade da Bíblia e dos Doutores, cujas citações contraditórias usa apenas para construir o

cenário. Sua demonstração baseia-se numa distinção essencial, no seio da ordem econômica:

— “Existem coisas cujo uso implica consumo: o vinho se consome pelo seu uso, que é ser bebido; e o trigo pelo seu, que é ser comido.”

— “Existem coisas cujo uso não implica consumo: assim, usar uma casa é habitá-la e não fazê-la desaparecer.”

Apoiado em Aristóteles, Tomás coloca o dinheiro na categoria dos bens por consumir. Ora, “nas coisas dessa categoria não se deve considerar separadamente o uso da coisa e a coisa em si; a partir do momento em que se concede o uso, concede-se a coisa pelo próprio fato”.

Já que posso vender o uso de minha casa sem vender a casa, posso vender separadamente meu vinho e o uso de meu vinho. Isso seria “vender a mesma coisa duas vezes; em outras palavras, vender uma coisa que não existe”. A particularidade dos bens por consumir é que não se pode alugá-los sem cedê-los.

Além do mais, se empresto um quintal de farinha, não espero que me devolvam a *mesma* farinha. A farinha que emprestei foi consumida. Espero apenas que me devolvam o *equivalente*. Do mesmo modo, se empresto 20 moedas de ouro, não posso crer que serão devolvidas as mesmas moedas. As moedas emprestadas foram usadas pelo prestatário com a mesma liberdade que teria se fosse seu proprietário. Aliás, ele pediu-as emprestado para gastá-las, para fazer um bem, ou para quitar uma dívida, ou para comprar sementes: para “consumi-las”.

Perseguir o pecado em seus refúgios

Estabelecida a condenação da usura pura e simples, Tomás de Aquino examina um por um os diversos meios usados amiúde para contornar a condenação, os quais se baseiam todos na idéia de que alguma vantagem poderia ser dada pelo prestatário ao prestamista por razões externas ao empréstimo como tal.

O *serviço prestado* não pode ser remunerado. Se o prestatário quiser expressar gratidão por meio de donativo, que o faça, mas tal donativo não pode ser objeto de estipulação, nem expressa nem tácita.

O *risco corrido* tampouco pode ser levado em conta. É o prestatário quem assume de fato todo o risco: ainda que faça mau uso do dinheiro, deve devolvê-lo integralmente, ou restituir o equivalente; Tomás de Aquino, aliás, não condena a *garantia* que o prestamista possa exigir. E faz nítida distinção dinheiro emprestado e dinheiro investido num negócio: “Aquele que confia seu dinheiro a um comerciante, ou a um

artesão, mediante qualquer contrato, não transfere a este a propriedade do dinheiro: ela continua sendo dele; e, do mesmo modo que é correndo risco que o comerciante se vale do dinheiro para negociar, ou o artesão para fabricar, aquele tem direito de esperar que lhe caiba um lucro como de seu próprio bem.” A noção de risco é, pois, bem assinalada. O investidor assume riscos com seu dinheiro: tem direito a um benefício. O prestamista não assume nenhum risco: não tem direito a nenhuma remuneração.

O *prejuízo sofrido* pelo prestamista, privado durante um tempo de quantia que poderia tornar-se necessária para ele, pode, em contrapartida, ser *compensado*. Mas isso não pode ser calculado antecipadamente nem entrar no contrato de empréstimo, porque esse prejuízo não é certo, e o prestamista dispõe de numerosos meios para evitá-lo. Trata-se de compensação eventual, por combinar. Obviamente Tomás pensa no caso de falta de pagamento na data fixada; mas uma justa indenização em virtude de atraso não pode, por assim dizer, ser feita antes do pagamento do próprio empréstimo.

As respostas do “Doutor Angélico” excluem qualquer consideração sobre lucros cessantes, ou seja, toda a vantagem baseada no uso que o prestamista teria podido obter com o dinheiro que desembolsou em benefício do prestatário. Isso, porque uma vez mais o dinheiro não pode ser separado de seu uso. Antonino, arcebispo de Florença, ousará contradizer ligeiramente Santo Tomás, um século e meio depois: “Creio que se pode exigir compensação não somente pelo prejuízo sofrido mas igualmente pelo ganho que se obteria sem esse empréstimo, se for o caso de um comerciante habituado a investir seu dinheiro em negócios, ou até se não for comerciante e tiver apenas intenção de investir seus fundos num comércio legal; mas não no caso de um homem que acumula bens dentro de cofres”.²³

Bela casuística: retifiquemos *o mal da ação com a pureza da intenção!* Procuremos *acomodar-nos com o Céu...*

A falha do usufruto

O pecado é acossado, pois, em todos os seus refúgios, e a condenação, levada às últimas conseqüências. *O dinheiro não pode produzir nada por si mesmo. É intrinsecamente estéril.* Sem embargo, a lógica de Santo Tomás não é isenta de falha — e a falha é reveladora.

Podemos localizá-la em sua concepção de *usufruto*. Ele reconhece que bens imobiliários — casa ou terra — comportam usufruto: seu

uso tem preço. Para ele, que tinha paixão por demonstrar e levou tão longe a arte de fazê-lo, aquilo é uma evidência, que portanto nem precisa de demonstração. Tal demonstração, porém, teria sido muito interessante. Pois, se é verdade que o prestamista de dinheiro, de vinho ou de trigo não pode almejar nada do que a ação humana do prestatário teria acrescentado, então a proibição se poderia aplicar também ao campo: afinal, a forma "natural" de um campo é espaço improdutivo. Ademais, se olharmos as coisas do lado do prestamista, qual o trabalho de quem vive do rendimento da terra, qual o risco do proprietário de um domínio que aluga suas terras? Tomás de Aquino, como nenhum outro teólogo, jamais considerou esse proprietário culpado de algum pecado. Ora, qual é a diferença *moral* entre extrair 5% de dado capital e, com o mesmo capital, construir uma casa que será alugada pelos mesmos 5%?

Não há dúvida de que Santo Tomás admitiria que ferramentas precisam ser alugadas, como por exemplo o material de um tamanqueiro ou de um tecelão: seu uso dá frutos. Não obstante, não dão frutos senão graças à atividade do trabalhador. Santo Tomás oculta essa realidade. Reconhecer que o campo é uma ferramenta para produzir, e a casa, uma ferramenta para exercer um ofício ou estabelecer a família, e que por isso seu uso tem preço, teria sido entrar numa lógica que lhe era estranha. Quanto a fazer entrar o dinheiro no rol dessas *ferramentas*, era naturalmente inconcebível.

A concepção do dinheiro como bem de consumo e não como ferramenta é um dos traços principais que distinguem a mentalidade econômica moderna da mentalidade econômica arcaica. Aquela baseia-se no crédito, isto é, *na confiança do prestamista em que o prestatário reembolse o capital com os juros e na confiança do prestatário em sua própria capacidade de reembolsar e na rentabilidade do investimento de que assume o risco*. Entrecruzadas, essas confianças fizeram jorrar o desenvolvimento e fundaram o mundo moderno.

As seqüelas da mentalidade arcaica perdurarão muito tempo, muito além da Idade Média. A concepção aristotélica e tomista do dinheiro como bem de consumo será posta em forma jurídica pelo jurista francês Pothier, no *Tratado dos Contratos de Beneficência*.²⁴ É reencontrada nos escritos dos fisiocratas, para os quais se associa ao dogma da esterilidade do intercâmbio comercial. Para Quesnay, por exemplo, "o comércio, por si mesmo, e estritamente falando, é *estéril*",²⁵ porque na troca "considerada em si mesma não há nada para obter nem ganhar por parte de nenhum dos contratantes".²⁶

Esse traço de mentalidade antieconômica, apoiado por uma

demonstração escolástica, teria grande sucesso e se manteria presente por muitos séculos. Ainda hoje, como veremos, podem-se-lhe detectar muitos vestígios.

No fundo dessa mentalidade antieconômica poderia haver motivação mais decisiva, da ordem da fobia, da repulsa instintiva ou inconsciente, do preconceito inveterado, como dá a entender esta curiosa observação do *Tratado das Moedas*, de Nicolas Oresme, a propósito da usura: "Existem artes mecânicas que sujam o corpo, como a dos encarregados dos esgotos, e outras que sujam a alma, como é o caso da usura".²⁷

Entre as forças que atuam na divergência européia, veremos constantemente esse preconceito em ação.

AS TOLERÂNCIAS DUVIDOSAS

Para Tomás de Aquino as leis civis são, legitimamente, menos exigentes do que o apelo à virtude. Resta o fato de que as leis civis sobre a usura, na Idade Média, sofriam a pressão da condenação religiosa. Mantendo as tolerâncias do direito romano, os legisladores acabavam sentindo a consciência pesada.

O poder secular a serviço da Igreja

Uma vez que cada Estado tinha o próprio modo de encarar a pressão eclesiástica, e de maneira diversa segundo a época, a Europa cristã não apresentou situação homogênea. Carlos Magno recebe do papa Adriano a missão de aplicar os cânones, decretais e instruções relativos à usura. A *Admoestação Geral* do cabido de Aix-la-Chapelle (789) constitui a primeira proibição da usura feita aos leigos na legislação secular.

Na França, à medida que a legislação real engloba mais domínios e se estende por mais territórios, a proibição progride. No início do século XIV Filipe, o Belo, lança decretos que se referem à condenação religiosa: "Nós declaramos reprovados e proibidos todos os tipos de usura, de qualquer quantidade, por serem proibidos por Deus e pelos Santos Padres".¹

Mas a prática do empréstimo a juros estava demasiado difundida para que se lhe aplicasse a proibição geral. Uma regulamentação de 1311 reprime unicamente as usuras "muito graves", isto é, muito pesadas — superiores a 20% do capital.

Há como uma dupla linguagem. O IV Concílio de Latrão (1215) pune as usuras "graves e imoderadas". Mas a condenação do princípio não é suprimida. Ela não distingue sempre entre juro moderado, que seria lícito, e juro excessivo, único que seria qualificado de

usura, e único que seria ilícito. Às vezes os próprios reis concedem *privilégios de usura*, por derrogação não apenas do direito canônico mas também de seus próprios decretos. Cidades recentemente anexadas ao domínio real, cidades fronteiriças, cidades de grande comércio, cidades de feiras têm concedidos e renovados seus privilégios de usura. Em todos os casos é a urgência econômica que dita a tolerância. Tolerância revogável naturalmente: judeus, “caorcinos” e “lombardos” são regularmente acusados de devorar seus credores. São expulsos, mas sua expulsão é prejudicial ao comércio e às finanças; é preciso deixar o empréstimo a juros entrar, de uma maneira ou de outra, pela janela ou até pela porta.

Em 1224 Luís VIII abriu aos lombardos a praça de Paris por cinco anos, que foram renovados. Mas seu filho São Luís, cioso da aplicação das regras canônicas, expulsou-os em 1268... Foram expulsos numerosas vezes do reino: sinal de que tinham voltado.²

Apesar de tudo, os reis tinham boas razões para compreender que o empréstimo de dinheiro era inevitável: as necessidades da guerra e da diplomacia forçavam-nos incessantemente a recorrer ao empréstimo.

Um caso duvidoso: o empréstimo comercial

Nem sempre a pessoa toma empréstimo para sair de uma dificuldade, comprar um lote de terra ou casar uma filha. Também o comerciante rico pode pedir empréstimo, para fazer um bom negócio graças ao dinheiro conseguido. O negociante pode pedir cem escudos para ganhar mil. Seria *justo* que o prestamista tivesse de volta apenas os cem escudos, já que sem eles os novecentos não teriam sido ganhos?

A doutrina clássica, com Tomás de Aquino, responde que é preciso escolher. Quando alguém quer participar do ganho, tem de participar do risco, e eis então o contrato de sociedade; mas no contrato de empréstimo não há risco, e portanto não pode haver ganho. Alguém ter ganho garantido sem nada fazer nem arriscar seria imoral.

Discernimos entre “empréstimo de consumo” e “empréstimo de produção”: tal distinção, recente, não é explicitada senão no século XVII.³ Como fato é conhecida desde sempre. Mas para rejeitá-la um texto de Santo Ambrósio, inserido nos *Decretos* de Gratien, “condena

como usurários os que fornecem dinheiro aos comerciantes com a condição de ficar com uma parte do ganho obtido com as mercadorias que eles compram".⁴ Na França a legislação real vai no mesmo sentido. A regulamentação de 1579 reitera a proibição da usura, "*ainda que a pratiquem pretextando comerciar*".⁵

Não obstante, a linguagem dupla das autoridades políticas medievais era de uso corrente. A realidade ou o interesse político gerou exceções. Filipe VI previu uma para os comerciantes da Champanha e de Lyon (1331).⁶ Os privilégios concedidos aos negociantes de Lyon seriam renovados (1487, 1601, 1634, 1665, 1679). "A prática estendeu sua aplicação a todos os empréstimos comerciais, até fora da feira."⁷ A vida econômica tem razões que a razão teológica desconhece — ou finge desconhecer.

Por ocasião das operações de câmbio os comerciantes faziam-se uns aos outros empréstimos a juros, "cujo montante variava segundo o índice da Bolsa". É o *cambium bursae*, praticado em Flandres no século XVI. Justificava-se esse juro por ser a moeda a ferramenta do comerciante: privando-se dela ao emprestar, tem direito a compensação. Carlos V consagrou essa prática em 1540: "O juro é permitido aos bons negociantes conforme o lucro que poderiam obter razoavelmente",⁸ até o teto de 12%. Erasmo está por trás disso.

Claro está que aí o dinheiro não é considerado recurso inerte, um simples padrão, uma quantidade fixa e morta. Carrega consigo uma promessa de lucro, tendo-se em conta as mãos por que passa ("bons comerciantes") e a conjuntura. Mas o que ocorre em Flandres, sob a proteção de um príncipe esclarecido como Carlos V — que às vezes se dizia erasmiano — não ocorre em toda a Europa.

A engenhosidade contra a regra

Por seu lado, a Igreja — como acontece, mas em sentido contrário, com os poderes públicos — é sensível às pressões: as que a realidade faz pesar sobre suas convicções. Podemos afirmar provisoriamente que a doutrina da Igreja em matéria de comércio e de crédito só inibiu aqueles cuja mentalidade econômica era vulnerável. *O obstáculo situava-se mais nas mentalidades do que na Igreja.*

Alguns chegaram até a asseverar que as condenações favoreceram o aparecimento de técnicas financeiras sofisticadas para delas escapar. A partir dos séculos XIV e XV as sociedades em comandita simples, o crédito, a letra de câmbio são praticados sistematicamente. A proibição

é contornada pela elaboração de formas de crédito mais aperfeiçoadas que o empréstimo a juros, único alvo da condenação: por exemplo, a manipulação das taxas de câmbio, revisadas cada vencimento do reembolso de um empréstimo.

Simulando prestar um serviço no espaço (acerto de contas entre praças distintas), os banqueiros dissimulavam o inconfessável: que prestavam um serviço no tempo (frutificação do dinheiro *pro rata temporis*). O Tempo, que pertence apenas a Deus — senhor do tempo — podia conceder algum benefício aos homens por meio desse subterfúgio.

Mas o que se continua a não admitir é a autonomia da esfera econômica com relação à autoridade religiosa.

Foi preciso que os comerciantes usassem de toda a engenhosidade de sua profissão para desfazer as armadilhas dos canonistas e dos juristas. Contratos comerciais invocam o risco corrido pelo capital em caso de naufrágio, roubo, acidente. “O *periculum sortis* (perigo a que o capital é exposto) autoriza aquele que investiu fundos num negócio a pedir recompensa, até em forma de benefício periódico.”⁹ Não recompensa pelo investimento em si, mas pela presumível angústia de um “Que diabo foi ele fazer naquela galera?”

Trata-se sobretudo do caso do empréstimo marítimo. Gregório IX (1227-1241) condenara-o na decretal *Naviganti*. “Quem empresta certa quantidade de dinheiro a um navegador ou a um comerciante a caminho de uma feira, com a intenção de receber algo além do capital porque assume um risco, deve ser considerado usurário.”¹⁰ Mas essa decretal não pôde ser mantida com rigor; os comentaristas logo procuraram reduzir-lhe o alcance. Na prática, o “empréstimo para a aventura de grande porte” estendeu-se sem grande dificuldade.

Podemos enfim interrogar-nos, do próprio ponto de vista econômico, sobre o resultado dessa proibição relativa. As opiniões divergem. Tawney via aí uma inibição de qualquer atividade financeira. Keynes, ao contrário, considerava-a um estímulo: a manutenção de taxas de juros baixas possibilitava “uma incitação suficiente ao investimento”.

Sem embargo, a condenação de altas taxas de juros é uma coisa; a argumentação feroz usada para motivá-la é outra. Esta reflete um estado de espírito cuja rejeição vai muito além do objeto aparente da condenação. Por isso, quaisquer que fossem as exceções circunstanciais, tal proibição não poderia exercer senão o papel de freio.

A usura foi combatida pelo Magistério católico em nome de princípios

fundamentalmente antieconômicos. Toda a concessão era ocasião para relançar a regra. As acrobacias casuísticas visavam a manter a primazia absoluta do teológico sobre o econômico.

Casas de penhor ou iniquidade?

O exemplo das casas de penhor, muitas vezes invocado para mostrar a relatividade das proibições romanas, ilumina curiosamente essa questão.

Um projeto desse gênero foi proposto em 1326 pelo bispo Durand de Saint-Pourçain. “Essa instituição seria de utilidade pública, já que a inexistência de empréstimos causa graves prejuízos a muitos.” Em 1389 também Philippe de Maizières desenvolveu, no *Sonho de um Velho Peregrino*, um “projeto de crédito popular”.¹¹ Essa “obra de misericórdia” seria provida pelo rei. “Será encarregada de fazer empréstimos aos pobres, com garantias valendo mais do que o dinheiro que receberão. Ao recuperarem sua garantia, os prestatários poderão oferecer, sem ser obrigados a isso, o *dízimo* do que lhes foi emprestado, para aumentar o capital primitivo dado pelo rei.”¹² Como se vê, essa boa ação deixa os princípios intactos. Os juros de 10% (o “dízimo”) não passariam de donativo espontâneo do prestatário — algo em troca da solidariedade, que não se reveste de caráter vexatório, conserva dimensão caridosa, portanto religiosa, e foge assim à proibição eclesiástica.

É na própria Itália que a idéia se concretizará, no século XV, com a bênção dos papas. Trata-se claramente de obras beneficentes. A pergunta a que se esforçam para responder é a seguinte: Como proibir efetivamente a usura selvagem — especialmente a que os “judeus” praticam — e substituí-la por um método conforme à doutrina que dizem ser evangélica?

É significativo que o projeto tenha partido dos franciscanos, bons conhecedores da pobreza urbana. Em Perúsia, em 1462, o frade menor Michel de Milão prega contra os abusos da usura: por sua instigação a comuna suprime os privilégios de usura de que gozavam os judeus, e abre a primeira *casa de penhor*.

O papa Pio II e o papa Paulo II aprovam os estatutos das casas de penhor, as quais, tomando como modelo a de Perúsia, aparecem em muitas localidades da Itália. Em pouco tempo essas instituições exigirão um juro moderado, digamos uma taxa, para pagar as despesas de administração.

Era lícito? Poder-se-ia legitimamente exigir juros que permitissem o bom funcionamento do empréstimo? As rivalidades entre as ordens religiosas contribuem para uma controvérsia que não demora a se instalar. Os dominicanos e os eremitas de Santo Agostinho atacam esse empreendimento franciscano. “Suas casas de penhor são casas de iniquidade!”, clama Nicolas Barian num libelo de 1496.

Onde houver ganho, há pecado

Os franciscanos respondem com um *distinguo*. Qualquer empréstimo pode ser dividido em duas operações: de um lado, o próprio empréstimo, que permanece gratuito; do outro, um contrato de “aluguel de serviços”, feito entre o prestatário e os funcionários que manipulam o dinheiro e gerenciam as garantias. Em suma, o “juro” já não significa vantagem para o prestamista: ele paga o salário de seu caixa.

Era preciso resolver a questão. O Papa submeteu a controvérsia ao Concílio de Latrão, que, em 4 de maio de 1515, deu razão aos franciscanos por meio da bula *Inter multiplices*: “As casas de penhor, onde, unicamente para cobrir as despesas causadas pela remuneração dos funcionários e pela administração, é cobrado um juro moderado além do capital, sem que haja lucro para esses estabelecimentos, não têm nenhuma aparência de mal e não estimulam absolutamente o pecado. E, mais ainda, tal empréstimo é meritório e não deve ser considerado usurário.”¹³

As casas de penhor não são instituições com fins lucrativos, e sim com fins caridosos. Têm direito apenas de cobrar dos prestatários as despesas de funcionamento. Dessa polêmica sai incólume o princípio de não tornar o ato de emprestar uma profissão lucrativa. Dinheiro não produz dinheiro. Não há nem ganho nem perda. *O tabu teológico ligado ao lucro, isto é, à vida econômica, permanece intacto.*

Às vésperas da Reforma a Igreja católica reafirma, assim, o caráter delimitado e balizado dos reinos terrestres. A economia dos bens materiais não é a economia da salvação.

CALVINO, OU A DISTINÇÃO LIBERTADORA

Nem Lutero, nem Melâncton, nem nenhum outro reformador revogou a condenação do empréstimo a juros, antes de Calvino. Ele foi o primeiro a reinterpretar a Bíblia, afirmando que a lei divina não proíbe a usura, e que a lei natural a permite.¹ O emprego de capital tem preço. Empréstimo é um serviço prestado, um esforço que merece salário. O dinheiro não é estéril.

Na escola dos comerciantes

Se Calvino é o primeiro a erigir em doutrina o empréstimo a juros, é porque frequentou a escola da vida econômica e jurídica. Começou como aluno do jurisconsulto Pierre de L'Estoile, em Orleães. Em Bourges, com Alciat, aprende o que é um contrato, uma hipoteca. Chegando a Paris, tem contato com um grande negociante, Etienne de la Forge. Está longe de um Lutero e de seus preconceitos simultaneamente camponeses e monacais. Em Estrasburgo e Genebra, tem diante dos olhos o espetáculo de economias em plena atividade. Distingue sua preciosa e *indispensável mola: o crédito*.²

Instala-se em Genebra. Essa antiga praça mercantil beneficia-se de "franquias", atestadas no século XIV, e talvez originárias de época anterior. Um de seus artigos diz expressamente: "Não há que molestar os prestamistas, nem lhes seqüestrar ou aprender os bens, nem lhes fazer o inventário, nem pretender fazê-lo seja de que modo for."³

Calvino quis estabelecer, sem formalidade, a legitimidade natural e religiosa do que a Igreja havia tolerado em Genebra. Antes dele, o juro é em princípio proibido, embora autorizado em crescente número de casos particulares. Com Calvino se torna lícito sem formalidade legal, apesar de se lhe poder limitar a aplicação sempre que parecer contrária à regra da equidade e à da caridade.

No fundo da atitude economicamente positiva de Calvino, apesar de todas as suas restrições morais, encontramos a idéia de que o próprio dinheiro é mercadoria e que, portanto, ele é tão produtivo quanto qualquer mercadoria.⁴ Nesse sentido, Calvino adota o ponto de vista de uma economia moderna, aquela em que o empréstimo de produção, ou empréstimo de empresa, precede ao empréstimo de consumo. Sem perceber ainda todas as suas conseqüências, Calvino pressente a importância da noção de aplicação. O dinheiro não frutifica espontaneamente, mas pode frutificar se for investido.

Esse é o sentido da *Carta sobre a usura* de “João Calvino a qualquer de seus amigos” (1545).⁵ Em vez de uma discussão crítica ou espiritual, ele propõe-se a considerar “o que nela é conveniente”.⁶ “Porque, se proibirmos totalmente a usura, uniremos as consciências com um laço mais forte que o próprio Deus; se concedermos a menor abertura, muitos, *incontinenti*, assim acobertados, se lançarão a uma permissividade desenfreada.”⁷ Calvino navega entre dois perigos. De um lado, a proibição; do outro, o abuso. Como atravessar essa passagem estreita?

“Deus não proibiu todo e qualquer ganho”

Em última análise, a atitude de Calvino com relação à usura é ambivalente. Do ponto de vista moral, a pergunta o incomoda, e sua resposta é negativa: “Nunca aconselharei a alguém emprestar dinheiro a juros se ele tiver possibilidade de empregá-lo de outra maneira.”⁸ A *Carta sobre a Usura* é ainda mais contundente: “É claro que seria desejável que a usura fosse varrida do mundo inteiro, e até a palavra desaparecesse.”⁹ E mais adiante: “A usura tem quase sempre estas duas companheiras inseparáveis, a saber, a crueldade tirânica e a arte de enganar...”¹⁰ Não se poderia pronunciar condenação moral mais clara.

Mas Calvino não dera sua última palavra. O pragmatismo o induz a afirmar: “Já que isso é impossível, há que ceder à utilidade pública.”¹¹ E ainda: “Deus não proibiu todo e qualquer ganho nem que um homem possa obter benefício. O que aconteceria? Seria preciso deixar de lado toda e qualquer mercadoria: não seria lícito negociarem uns com os outros.” O *juro* e o *lucro* provenientes de um empréstimo de dinheiro são, portanto, legítimos: “E por quê? Pelas transações, desde que não se possa passar sem isso.” É legítimo porque não se pode agir de outra maneira: triunfo do pragmatismo.

É no contexto de utilidade comum que Calvino reinterpreta as Escrituras: "Não existe indicação nas Escrituras segundo a qual toda e qualquer usura deva ser totalmente condenada. Pois a sentença de Cristo, vulgarmente considerada manifesta, foi falsamente desviada nesse sentido."¹² Ou ainda: "A lei de Moisés (*Deut.* 23, 19) é política, não nos obriga a ir além dos limites da equidade e da razão de humanidade."¹³ As Escrituras referem-se a circunstâncias históricas que não são as nossas: "A situação do lugar onde Deus pusera os judeus e muitas outras circunstâncias faziam com que eles comerciassem entre si comodamente sem usura. Nossa conjuntura não é semelhante."¹⁴

A regra da equidade é a única que deve prevalecer: "Concluo agora que é preciso julgar a usura não segundo alguma sentença de Deus correta e particular, mas somente segundo a regra da equidade."¹⁵

"Proclamo o que as crianças vêem"

Primeiramente Calvino critica na argumentação dos Doutores, que vem de Aristóteles, o que ela pretende ter de racional: "O raciocínio de Santo Ambrósio, na minha opinião, é muito frívolo: dinheiro não gera dinheiro. Recebo renda do aluguel de uma casa. É porque o dinheiro cresce ali? [...] O dinheiro não frutifica mais em mercadorias do que provindo de qualquer possessão que se possa citar? Seria permitido alugar uma área impondo tributo e seria ilícito obter algum fruto do dinheiro?... Como é que os comerciantes aumentam seus bens? Usam sua habilidade, direis. Certo, eu proclamo o que as crianças vêem, a saber, que, se guardardes o dinheiro no cofre, ele será estéril. E ninguém pede emprestado só para suprimir o dinheiro ocioso, sem fazê-lo frutificar. Daí resulta que o fruto não é dinheiro, mas rendimento."¹⁶

Destruindo o dogma da esterilidade do dinheiro, Calvino abre espaço — talvez inconscientemente — para a carreira de gerações de prósperos banqueiros suíços.

Com Calvino nasce de modo explícito o *capital mobiliário*. O pensamento econômico do Reformador anuncia uma nova atitude ante o dinheiro. O dinheiro não é apenas um instrumento de troca; a moeda, não apenas um padrão: é também, e talvez antes de tudo, um meio de empreendimento, uma condição do desenvolvimento. "Suprimir o dinheiro ocioso, *fazê-lo dar rendimento*":¹⁷ é essa, segundo Calvino, a lei do empréstimo.

Deus e César: uma nova interpretação

A discussão sobre a usura insere-se no contexto de uma reflexão mais geral e de uma polêmica mais importante sobre a distinção entre a esfera de Deus e a esfera de César.

Calvino torna a usura leiga, como torna leigo tudo quanto pertence ao “governo civil”: “Mas aquele que souber discernir entre o corpo e a alma, entre a vida presente, que é transitória, e a vida futura, que é eterna, compreenderá igualmente com clareza que o Reino espiritual de Cristo e a regulamentação civil são coisas bem diferentes... Essa distinção, porém, não visa a considerar a polícia [a administração da cidade] algo profano [sujo] e que não concerne absolutamente os cristãos.”¹⁸

É por isso que Calvino se manifesta contra a maneira de falar de “alguns sonhadores”, para os quais “é uma coisa demasiado vil para nós, e indigna da nossa excelência, ocuparmos-nos dessas solicitações imundas e profanas, concernentes aos negócios deste mundo”.

Distinção, pois, mas não indiferença. É toda uma maneira de falar e de agir, de pensar e de viver fora do mundo ou contra o mundo que Calvino refuta.

Essa distinção entre o reino espiritual e a regulamentação civil não faz de Calvino um pragmático cego. A regra moral conserva sua exigência; mas também é uma exigência conciliá-la com a ordem civil — e por conseguinte com a ordem da economia.¹⁹

O aforismo sobre Deus e César serviu sobretudo, até Calvino, para justificar a obediência ao poder civil. Daí em diante serve para legitimar uma ordem da sociedade civil, ao mesmo tempo imperfeita e necessária.

Do bom uso da lei

Calvino esbarra num dilema. Por um lado, é impelido pelo movimento protestante a aproximar-se da Bíblia pela preocupação de remotivar a religião com a volta a suas origens escritas, levando particularmente em consideração o Antigo Testamento. Por outro, percebe os perigos que poderiam estar contidos no “fundamentalismo” bíblico, na obediência literal às Escrituras. Era preciso, desembaraçando-se de tudo o que a tradição da Igreja havia acrescentado aos textos sagrados, não enfrentar a lei mosaica em

todas as suas minúcias. Calvino não podia esquecer que Cristo, e depois São Paulo, haviam explicitamente guardado distância dessa lei, embora declarando cumpri-la.

Foi para sair desse dilema que Calvino elaborou, a respeito da lei bíblica, uma exegese de grande alcance em sua reflexão econômica.

Explicando o *Pentateuco*, Calvino distingue as leis morais, as leis cerimoniais e as leis judiciárias.²⁰ As leis cerimoniais e as leis judiciárias, ainda quando são consequência concreta de leis morais, não constituem senão um invólucro histórico e, portanto, circunstancial. Concerniam ao povo de Israel da época dos patriarcas; não poderiam ser transferidas intactas para o nosso tempo.²¹ Já vimos a aplicação dessa posição de distanciamento na questão da usura.

A lei moral reveste-se de dois aspectos, que não devem ser confundidos: tem função “pedagoga”, de “estímulo”, impelindo o indivíduo à via da salvação pessoal; por outro lado, assume a “função política” ao prescrever uma moral coletiva, contendo a sociedade dentro das regras necessárias a sua sobrevivência.

A exigência da lei moral não tem o mesmo rigor em se tratando de moral pessoal ou coletiva. Não se pode exigir como regra social para todos o ideal que se propõe ao indivíduo. Logo, está proscrito o angelismo na lei política. Tomás de Aquino, como vimos, já havia esboçado essa distinção essencial. Calvino a precisa, e assume todas as consequências.

Tal adaptação não é uma renúncia frívola ao espírito da “lei de Deus entregue por Moisés”. Implica o fato de distinguir, na revelação bíblica, entre o que advém da contingência histórica e o que procede do espírito vivificante que a anima. Seja social, política, temporal ou espiritual, a ordem não se deve conformar ao passado, mas ser uma *reformação do presente*, renovação incessante das reformas que o Evangelho prescreve, reflexão permanente sobre a sociedade e a lei.²³

Uma antropologia positiva

Calvino adota, pois, uma atitude de liberdade espiritual com relação às Escrituras. A ética calvinista não se traduz em submissão da ação a princípios revelados, mas na reativação desses princípios, desembaraçados de todo o véu histórico contingente, e assumidos

de maneira pessoal, livre e responsável. Segundo Calvino, o crente submete-se unicamente ao tribunal interior da consciência. Essa forma de devoção reforça a independência espiritual e a disciplina voluntária do indivíduo.

Temos exemplo disso num domínio que não se afasta do campo econômico senão na aparência: o sexo. Na *Instituição da Religião Cristã* Calvino trata como “fantasia fria e tola” a identificação do pecado original apenas com a sexualidade.²⁴ Em seus comentários das Escrituras, salienta os textos que valorizam a união conjugal, assim como a inteira dignidade do homem, alma e corpo. “Deus abençoou a sociedade do marido e da mulher por ele ordenada”, escreve, comentando o *Gênesis*.²⁵ Ou ainda: “Estando o homem em sua inteira natureza, nada teve que não fosse honroso.”²⁶ Há aí uma antropologia fundamentalmente positiva.

Socorrer o mendigo sem sustentar a mendicância

Passemos do reformador genebrino à Genebra reformada: encontramos aqui muitas manifestações dessa atitude ao mesmo tempo positiva e pragmática.

Vejamos o exemplo da mendicância.²⁷ Ela é proibida e reprimida, como “contrária à boa administração”, por “funcionários postados nas saídas das igrejas, para tirar daí os que possam resistir”. O dever da caridade é assumido coletivamente pela Igreja e pela comunidade civil. Mas essa ajuda nega-se a ser mera assistência, que confinaria o antigo mendigo num estado de dependência institucionalizada. A adaptação flexível e criativa sucede à condenação rigorosa. A intenção é ajudar os necessitados a encontrar o que chamaríamos autonomia. No asilo se lhes garante a instrução dos filhos. Quanto aos adultos, providencia-se-lhes a reintegração profissional.

Esse é o sentido da *regulamentação sobre o asilo* de 12 de maio de 1553: avaliar e promover as aptidões para distinguir entre os internos “os que são adequados para trabalhar num ofício ou serviço”,²⁸ isto é, os aptos a exercer uma atividade econômica. O mendigo já não é a pedra-de-toque da caridade evangélica, mas uma pedra no caminho. A verdadeira caridade é socorrer o mendigo sem sustentar a mendicância. Estamos longe da mentalidade cristã tradicional, que, encorajada por uma interpretação literal das Beatitudes, vê na mendicância oportunidade para exercer a caridade, e mantém o vínculo de uma com a outra, casando assim clientelismo com boa consciência.

O espiritual e o temporal, segundo Melâncton

Espiritual e temporal: esse dualismo, de que Calvino foi o primeiro a tirar conseqüências no que se refere ao papel do dinheiro, não é particularidade dele. Está também no âmago do luteranismo, tal qual, por exemplo, Melâncton o expôs em 1530 na *Confissão de Augsburgo*: “Iniciando os corações no conhecimento de Deus, no temor de Deus e na fé, na justiça eterna e na vida eterna, o Evangelho deixa-nos livres, fora dali, para praticar disposições temporais legítimas seja qual for a nação em que vivemos, assim como nos dá liberdade para usar da medicina ou da arquitetura ou do alimento, da bebida ou do ar.”²⁹ A distinção entre o “reino de Cristo” e o “reino civil” tem realmente função libertadora.

Nas confusões entre o religioso e o civil denunciadas por Melâncton figuram o peso das prescrições ritualistas e as numerosas interferências entre vida civil e vida religiosa. “Ora, é manifestamente contrário à palavra de Deus fazer leis ou estabelecer regras acreditando que, se as observarmos, obteremos a graça, porquanto é uma ofensa ao glorioso mérito de Cristo pretender merecer a graça por meio de tais observância. Ninguém ignora que, em conseqüência dessa pretensão, as regulamentações humanas se multiplicaram cristandade, ao passo que a doutrina da fé e a justificativa pela fé foram completamente reprimidas. Todos os dias se decretavam novos dias santos, novos jejuns, e instituíam-se novas cerimônias e uma nova geração de santos: visavam, com tais atos, a merecer a graça e os favores de Deus.”³⁰

A multiplicação das prescrições supostamente moralizadoras, tanto religiosas quanto civis, é claramente motivada por uma doutrina de “justificativa por meio das ações” — confusão do espiritual com o temporal, do direito humano com o direito divino —, cujas conseqüências podem dar-se também no plano econômico. Com isso certo descrédito recai sobre o trabalho, ou qualquer atividade que não se refira à salvação por meio das ações.

Era o que Melâncton indicava discretamente: “Daí surgiram numerosas prescrições, segundo as quais seria cometer pecado mortal realizar trabalho manual nos feriados, ainda que não escandalizasse ninguém.”³¹

Adaptação, reforma, discernimento, esclarecimento: já eram essas as palavras de ordem da *Confissão de Augsburgo*, sobre uma questão concernente ao significado da atividade humana. A *obediência servil ao passado*, a *opressão das consciências* “com a ajuda

de inúmeras tradições... não se harmonizam com os tempos em que vivemos".³² Aí está o "*erro romano*" que Melâncton procura corrigir com paciência e sem violência.

Um antifatalismo

Voltemos a Calvino, porque foi ele quem ocupou a dianteira nessa reflexão emancipadora, a ponto de podermos falar de pensamento econômico e social que lhe é peculiar; a ponto de podermos considerar as consequências econômicas e sociais de sua Reforma não um simples epifenômeno, mas a elaboração de um projeto humano.

O eremita, o monge fogem do mundo. Protegem-se dele. Negam-lhe qualquer valor. A ética calvinista não é antimundana, mas sim transmundana. Segundo Calvino, não há "diferença entre a natureza e os dons do Espírito; pois não há poder nem atividade ou destreza que não se devam reconhecer como vinda de Deus".³³

As noções de *intercâmbio*, de *mercadoria*, de *tráfico*, em particular, perdem o tom depreciativo para se alçarem ao plano de emblema da vida cristã. "Os que fazem bom uso das graças que receberam de Deus, costuma-se dizer que *traficam*; pois a vida dos fiéis pode ser comparada a um *comboio de mercadorias*, porque devem *praticar o intercâmbio e trocar* uns com os outros para manter a convivência."³⁴

A vida econômica, portanto, não é relegada ao menosprezo espiritual, destinada ao desprezo e à vergonha. É antes uma boa imagem da aventura humana e, mais que imagem, o próprio ponto em que o valor humano é demonstrado: "A indústria [habilidade] com que cada indivíduo exerce seu encargo, a própria vocação, a destreza na boa execução e outras graças são como mercadorias, porque a finalidade e o uso fazem com que haja comunicação natural entre os homens."³⁵

Eis a interpretação de Calvino da parábola dos talentos. As graças, as capacidades e as disposições recebidas pelo homem devem ser comunicadas, difundidas, trocadas entre os homens. *A economia da salvação não é contrária à economia política. Apesar de não se confundirem, elas se juntam: aí está uma verdadeira revolução mental.*

Antes de ser uma ética de ascetismo racional ou de predestinação, o calvinismo é uma ética da comunicação, da troca, do desenvolvimento das capacidades — da frutificação dos talentos. Esse traço fundamental parece explicar a aceleração que o calvinismo

provoca na atividade econômica, financeira e comercial em toda a parte onde é bem recebido — bem mais do que as teses complexas, em que Max Weber se confundirá, sobre a “dupla predestinação” ou a “iniciação”.

De acordo com tal ética, os bens materiais não são rejeitados como manifestações da vaidade deste mundo, mas compreendidos por seu valor de pedagogia da salvação, como “veículos e sinais da graça geral de Deus”.³⁶ Num sermão sobre a *Espístola aos Efésios*, Calvino celebra em estilo lírico a posse humana dos bens pela graça de Deus: “Quando Deus assim nos assentou, a fim de fazermos possuir tantos bens, não teremos recebido inestimável dom?”³⁷ Esse dom pode ser usado livremente pelo cristão, desde que para frutificá-lo.

O calvinismo é uma ética do trabalho. Comentando o *Gênesis*, Calvino escreve: “A tranqüilidade da fé não tem nenhuma afinidade com a preguiça.”³⁸ É na atividade terrestre que desaparece, com serenidade e confiança, a pretensa “tensão escatológica” que dilaceraria o calvinismo entre pátria terrestre e pátria celeste.

Empresários e homens de negócios de Genebra foram interrogados em 1991 sobre a marca deixada por Calvino nas finanças e na política.³⁹ A pesquisa — precisa e aprofundada, qualitativa e não-estatística — confirma inteiramente o que adiantamos teoricamente: a inanidade da explicação de Max Weber pela predestinação ou pelo ascetismo racional. O calvinismo não é um fatalismo aperfeiçoado: é um antifatalismo. Por uma espécie de reconhecimento da dívida para com o Criador transcendente, inflexível mas bom, livra o homem da angústia dos decretos divinos. Abre espaço para ele superar-se a si mesmo na terra.

Consciência e confiança

Eis a liberdade cristã segundo Calvino: não é a observação escrupulosa de leis exteriores nem a submissão ansiosa a uma consciência atormentadora, mas a obediência interior e autodeterminada de uma pessoa à sua vocação. “Pois Deus não se detém na aparência exterior, mas vê a obediência interna do coração, da qual depende, unicamente, a dignidade de nossas ações.”⁴⁰

Calvino insurge-se contra os escrúpulos de consciência que inibem a atividade exterior: “Se alguém começa a duvidar se é lícito usar linho para lençóis, camisas, lenços, guardanapos, também não terá certeza

de ser-lhe lícito usar cânhamo; finalmente, começará a duvidar se pode usar estopa. Pois acabará perguntando a si mesmo se não poderia comer sem guardanapo, se não poderia passar sem lenços... Se tiver escrúpulo de tomar um bom vinho, depois não ousará tomá-lo nem passado ou deteriorado, nem beber água que seja melhor ou mais límpida que as demais. Em suma, chegará ao ponto de cometer um pecado grave se andar torto sobre um fiapo de palha.

“Vemos em resumo qual a finalidade dessa liberdade: possibilitar-nos a aplicação, sem perturbar o espírito, dos dons de Deus da maneira como foram para nós traçados; e com essa *confiança* poderem nossas almas ter paz e repouso em Deus.”⁴¹

A fé calvinista não é uma “inquietação da alma”, mas a busca de paz, de “*confiança*”, libertando a consciência de escrúpulos que a “reprimem e acorrentam”.

Acabou-se a maldição intrínseca das riquezas. Somente seu abuso e sua má utilização podem prejudicar. A vocação natural do homem conduz ao intercâmbio, ao consumo, ao desenvolvimento. A ironia devastadora da demonstração visa as proibições absurdamente minuciosas, geradoras de inibição generalizada, que caracterizavam a Igreja de então, desde a proibição de lenços de linho até a do riso.

“Ao nosso prazer e divertimento”

A modernidade de Calvino consiste em não considerar os silêncios das Escrituras proibições: o Livro Sagrado não é um obstáculo à vida.

Nem privação nem excesso. Calvino condena o luxo e a luxúria, não o bem-estar e o prazer: “Por que são amaldiçoados os ricos, que têm agora seu consolo, que se embriagam, que riem, que dormem em camas de marfim, que acumulam posses e mais posses, homens cujos banquetes têm harpas, alaúdes, tamborins e vinhos? Decerto o marfim, o ouro, as riquezas são boas criaturas de Deus, permitidas, e até destinadas ao uso dos homens, e em nenhum lugar está dito que é proibido rir, ou embriagar-se, ou adquirir novos bens, ou deleitar-se com instrumentos de música, ou beber vinho. Tudo isso é verdade. Mas, quando um homem tem bens em abundância, se ele se enterrar em delícias, se embriagar sua alma e seu coração com as voluptuosidades atuais e continuar a procurar outras, afastar-se-á para muito longe do uso santo e legítimo dos dons de Deus.”⁴²

Esse texto vai longe. O livre uso dos bens não se destina unicamente

às necessidades, mas “ao nosso prazer e divertimento”.⁴³ Foi preciso essa grande abertura para que o calvinismo se tornasse tão forte encorajamento à atividade econômica. Se o êxito material só tivesse servido para fornecer provas de uma escolha, numa visão estreita do ascetismo calvinista, os reformados ter-se-iam fechado numa casuística da fé tão esterilizante quanto a casuística romana das ações. Não foi esse o caso, graças à profundidade da visão de Calvino.

O riso, o prazer, o dinheiro, o comércio, o trabalho, o sucesso pessoal, a prosperidade da cidade — tudo o que representa “o próprio do homem” é assumido, em consciência, em confiança.

No campo da economia, particularmente, Calvino rejeita a inércia. A palavra de ordem é: fazer frutificar todos os dons de Deus.

A vida econômica não poderia ser reduzida a distribuição mais ou menos eqüitativa de riqueza em quantidades constantes; a troca de produtos é intrinsecamente produtiva; a troca do próprio dinheiro produz renda. Calvino deslocou a mentalidade econômica da *divisão* das riquezas em direção à *criação* de riquezas. Acima de tudo, emancipou as questões econômicas da esfera teológica. Nas mãos de indivíduo empreendedor o dinheiro se torna agente de produção, deixando de ser mero padrão estéril.⁴⁴

Nesse ponto, assim com em outros, é menos o conteúdo doutrinal do que a atitude e menos a ideologia do que o método o que evidencia a distância entre Calvino e os canonistas, entre Reforma e Contra-Reforma, entre modernidade e arcaísmo.

A PERMANÊNCIA DE UM TABU

Não há dúvida de que Calvino só empurrou uma porta que já estava entreaberta: leve-se em conta que desde o século XIV a escolástica se dedicava a possibilitar o empréstimo a juros.¹ Mas, como a empurrou com insolência e causando tumulto, Roma tratou de fechá-la.

Porque a Reforma reabilita o empréstimo a juros; porque a eliminação desse tabu torna-se sinal distintivo do calvinismo; porque ela é muito bem acolhida, naturalmente, por todos os que detêm algum dinheiro e por todos os que o procuram para financiar seus projetos — a Igreja católica endurece. E vai provocar o endurecimento dos poderes políticos que giram em sua órbita. O *Catecismo do Concílio de Trento* (1566) ataca violentamente: “A usura sempre foi crime gravíssimo e odioso, até junto aos pagãos... O que é emprestar a juros? O que é matar um homem?... Não há diferença” (cap. 35, IV).

A controvérsia precisa as posições de uns e outros. Coloca-as frente a frente. Podemos resumi-las num díptico:

Posição católica

O dinheiro é só o *meio* para trocar bens.

O dinheiro é naturalmente estéril; é contra a natureza fazê-lo produzir renda.

Qualquer que seja sua taxa, todo e qualquer juro pedido para um empréstimo de dinheiro é ilegítimo.

Embora lícito pelo direito positivo, o empréstimo a juros continua contrário à lei natural e divina.

Legítimos, só os juros que compensam um prejuízo sofrido pelo prestamista.

Tão-somente a atividade humana é fecunda.

Posição calvinista

O dinheiro é um bem *em si*.

É conforme à ordem natural que dinheiro gere dinheiro.

Os preceitos da caridade recomendam emprestar sem nada esperar de volta, mas o direito natural autoriza o empréstimo a juros.

As leis civis que regulamentam o empréstimo a juros são conformes à ordem natural.

São legítimos os juros que garantem lucro justo ao prestamista.

O dinheiro é fecundo, por menos que contribua para que a atividade humana seja exercida.

Acentua-se a divergência

Essa divergência acentua-se na França durante as guerras de religião.

A assembléia do clero em Melun (1579) e o concílio provincial de Reims (1583) relembram duramente as antigas proibições e ordenam “aos curas que anunciem *todos os domingos* no púlpito que os usurários estão sujeitos à excomunhão”.² Os concílios provinciais de Toulouse (1590) e de Narbonne (1609) encolerizaram-se: confirma-se a condenação com mais ameaças.

Os decretos do rei no decorrer do século XVI representam o papel de braço secular da Igreja. Antes da Reforma, prescreviam a busca dos culpados de usura. O poder monárquico mune-se de meios: pelos decretos de 1564, 1565 e 1567 institui comissões particulares para apressar essas buscas. O Parlamento de Paris o acompanha.

Eis, por exemplo, o decreto de 26 de julho de 1565: “Esta corte prescreve a todos aqueles e aquelas que conhecem algum [usurário] de qualquer estado, qualidade e condição, comerciantes ou outros, homens ou mulheres, que venham denunciá-los, sob pena de cem libras de multa, para que tais pessoas, pestilentas e perniciosas à coisa pública, sejam totalmente eliminadas.” As penas são reforçadas: pelo decreto de março de 1567, o banimento perpétuo é acrescentado às multas e ao confisco de bens, em caso de reincidência. O decreto de 15 de janeiro de 1576 prescreve até aos juízes a aplicação de castigo corporal.³

Ademais, *essas penalidades são aplicáveis independentemente da taxa de usura*. A Idade Média fazia distinção entre usura excessiva e usura moderada. A distinção é eliminada pelo decreto de Blois de maio de 1579: “Estabelecemos inibições e proibições a todas as pessoas, de qualquer estado, sexo ou condição, de praticar usura ou *emprestar dinheiro com lucro e juros*, ou alugar mercadoria com perda de dinheiro deles ou de outros, ainda que com pretexto de comércio público; sob pena, na primeira vez, de pedir perdão, de banimento e de condenação etc.”⁴ Este artigo, confirmado por uma regulamentação de 1629, *permaneceu em vigor até 1789*, isto é, por duzentos e dez anos.

Os tribunais aplicavam esses decretos com máximo rigor, apoiados pelos mais eminentes juristas, como Pothier ou Domat. *Todo e qualquer empréstimo devia ser gratuito*. Até os juros por atraso, conquanto lícitos, deviam ser autorizados por decisão da justiça.⁵ Tal severidade não teve acomodações senão na França meridional, região de direito escrito, onde se mantinha o prestígio das antigas leis

romanas. Se na Provença a lei da Igreja era estritamente observada,⁶ nas instâncias do parlamento de Toulouse e do de Bordéus o prestamista processado não era necessariamente obrigado a restituir ao devedor os juros acordados.⁷

Em contrapartida, no final do século XVI o empréstimo a juros já havia sido oficialmente admitido na Suíça, na Inglaterra e na Holanda.

Vix pervenit: a encíclica da ambigüidade

Roma continua em Roma, e vamos medir-lhe a persistência das proibições. Em pleno século XVIII uma encíclica vai fixar outra vez a doutrina. Benedito XIV (1740-1758) é papa particularmente aberto e tolerante, respeitado por Voltaire e Frederico II: foi ele quem aboliu a Inquisição na Toscana e afirmou que nunca haveria reconciliação com os protestantes senão pela ternura. Até protege a liberdade de comércio. Sua intervenção é solicitada quando a cidade de Verona quer um empréstimo a 4%. É possível autorizá-lo?

A encíclica *Vix pervenit* (1745) é a resposta. Começa lembrando severamente a condenação tradicional e pondo os pingos nos *is*: “De nada adiantaria dizer que esse lucro não é excessivo, mas moderado; que não é grande, e sim pequeno.”⁸ O lucro do empréstimo é denunciado, mais uma vez, como “intrinsecamente perverso”, *qualquer que seja sua taxa*.

A abertura vem de outro lugar: podem existir “títulos extrínsecos ao contrato de empréstimo de dinheiro... [que] criam motivo muito justo e muito legítimo, segundo as formalidades habituais, de exigir alguma coisa além do capital em virtude do empréstimo”.⁹ O Papa evoca então a preocupação de fornecer “uma multiplicidade de meios e maneiras lícitas de alimentar o comércio, de manter e promover um negócio produtivo para o bem público”.¹⁰ É em nome da necessidade do “bem comum” que a encíclica, finalmente, autoriza o empréstimo à cidade de Verona.

Mas não deveriam aproveitar a autorização para alargar por demais a brecha: “Seria temerário e insensato pensar que há sempre outros casos legítimos para o empréstimo, ou então, sem falar do empréstimo, que sejam apresentados em todas as partes outros contratos justos, casos ou contratos que permitam receber um aumento moderado acima do capital integral, dinheiro, trigo ou outra coisa.” A legitimação pelo “bem comum” abre caminho para os empréstimos públicos; mas fecha-o hermeticamente para os empréstimos privados.

Benedito XIV oscila, portanto, entre a desaprovação radical e a indulgência, e parece preocupado em afirmar o poder doutrinal da Igreja mais do que qualquer racionalidade econômica. Essa atitude vai perdurar. Diante das transformações científicas, técnicas, políticas que afetam a cristandade, a Igreja católica, na defensiva, procurará primeiro salvaguardar sua autoridade, tendo em vista mais a salvação das almas e dos corpos do que o favorecimento do progresso material.

Benedito XIV não ignora que os homens se interrogam, amiúde de boa-fé. Mais um motivo para estar alerta. Que “não se prendam demasiadamente às próprias opiniões, e sim, antes de responder, consultem diversos escritores teólogos de grande renome; que adotem em seguida o partido que estiver bem apoiado não apenas na razão mas também na autoridade”.¹¹

O indivíduo envolvido na vida econômica é, pois, dispensado de sua própria responsabilidade. A razão é finalmente reconhecida como concernente às escolhas econômicas ou financeiras; mas *com a ressalva expressa de que esteja em conformidade com a autoridade do Magistério*.

Combates de retardamento

A história desse longo combate de retardamento não estava terminada. Um século depois da *Vix pervenit*, o decreto do Santo Ofício de 29 de julho de 1836 tornou universais as prescrições, aliás vagas, do texto de 1745. Isso não impedira o Magistério, alguns anos antes, pelo decreto de 18 de agosto de 1830, *Non esse inquietandos*, promulgado por Pio VIII, de decidir que já não era necessário “interpelar os confessores que absolvessem os que emprestavam a juros aos comerciantes, ou até os que emprestavam com autorização da lei civil, desde que obtivessem de seus penitentes a promessa de submissão às decisões posteriores da Santa Sé”.¹²

Tais decisões “posteriores” nunca apareceram. Em 1889 essa ressalva fictícia é suprimida: os confessores podem absolver sem condição. O que não deixa de dar a entender que subsiste uma falta.

O preceito explícito torna-se mais prudente. Leão XIII, em *Rerum Novarum*, ataca apenas a “usura devorante”. Se a fúria da Igreja tivesse caído como um raio apenas sobre a usura devorante, não há dúvida de que nas nações latinas o crescimento teria sido menos retardado, o investimento gerador de riquezas, mais bem aceito, o desenvolvimento, menos convulsivo.

A força do preconceito: “obedecer ou deixar de ser cristão”

Como se vê, por séculos a atitude dos canonistas, dos juristas seculares, dos comerciantes perante o dinheiro teve sua pedra-de-toque na questão da “usura”, isto é, de fato na autorização do empréstimo a juros, do aluguel do dinheiro. Prescrições, regulamentações, proibições, tolerâncias — vemos estabelecer-se completo contraste entre duas atitudes no tocante ao dinheiro, expressão de duas opiniões antropológicas fundamentais.

Tão fundamentais, que não é possível imputar tudo aos legisladores — Roma ou Calvino.

Que não se pense que Roma está distante dos franceses; estes não são os únicos que lhe interiorizaram as proibições. Que não se imagine que os decretos reais combatem um desejo generalizado de emprestar ou pedir emprestado a juros. Muito pelo contrário, eles se apóiam no preconceito popular.

Os séculos XVII e XVIII — os mesmos em que a revolução econômica toma impulso nas Províncias Unidas e depois na Inglaterra — fazem ressoar na França imprecações contra a usura, o comércio, o acúmulo de riquezas. “É a maior das injustiças... pois é declarar guerra ao gênero humano, e destrói mais pessoas do que a guerra”, clama o padre Thomassin. E propõe seu ideal de auto-subsistência: “Se o homem só adquirisse e possuísse o necessário para viver, ele e sua família, não mais haveria indigentes em todo o mundo.”¹³ A igualdade por meio da penúria: a argumentação tem tom moderno, e até pós-moderno...

Se fosse preciso resumir em uma linha essa hostilidade de princípio, bastaria a intransigente fórmula de Souchet no *Tratado da Usura*, de 1776: “Os raciocínios são inúteis; é preciso obedecer, ou deixar de ser cristão.”

Do tabu ao bode expiatório

É bem a linguagem do preconceito. Ele é tão forte, tão difundido, que os defensores do empréstimo a juros, como Turgot no *Memorando sobre os Empréstimos de Dinheiro* (1769)¹⁴ não podem deixar de se interrogar sobre os obstáculos que sua demonstração encontra nas profundezas da psicologia.

O estigma do empréstimo a juros não nasceu armado da “autoridade dos teólogos rígidos”.¹⁵ Estes só “contribuíram para espalhar essa opinião”.¹⁶

Para Turgot “a fonte do preconceito dos teólogos está na natureza dos homens. Porque, embora seja agradável conseguir um empréstimo, é duro ser obrigado a reembolsar”.¹⁷ O opróbrio ligado ao empréstimo a juros exprime uma tendência à irresponsabilidade econômica: o medo que o credor inspira é o medo de ter de prestar contas.

Ainda que atenuada por mil subterfúgios,¹⁸ a condenação de princípio, cristalizando o ódio popular, faz com que forte inibição atue sobre qualquer iniciativa econômica.

Certa de vinte anos depois de Turgot, Jeremy Bentham, na *Defesa da Usura* (1787), lança suas sondas mais fundo na psicologia popular. Parte da constatação de que até na Inglaterra, onde o dinheiro produz juros há muito tempo, o antigo preconceito subsiste.

Tudo se passa, observa Bentham, como se o dinheiro não pudesse, sem infâmia, tornar-se objeto de livre transação; como se a liberdade não pudesse penetrar na esfera pecuniária sem se aviltar. Ninguém sente vergonha de tirar o maior partido possível da utilização de uma casa; mas, se uma pessoa “procurar fazer valer uma soma de dinheiro de mancira a mais vantajosa, extraindo 6 ou 7 ou 10%, merecerá o nome desonroso de usurário”.¹⁹

Segundo Bentham, o empréstimo a juros foi o bode expiatório do tabu do dinheiro — e, por cúmulo, os judeus tiveram de assumir a mesma função expiatória.

O dinheiro é ao mesmo tempo amaldiçoado e cobiçado: tão mais cobiçado quanto mais amaldiçoado. A solução adotada foi a seguinte: “Deixar os judeus ganhar dinheiro como bem entenderem, e depois apoderar-se dele sempre que necessário.”²⁰ Põem-se bodes expiatórios a serviço do dinheiro, e tirar-se-á vantagem incolumemente de sua desonra.

Bentham detecta assim, até na prática liberada e tolerante de seu país, as marcas profundas de uma mentalidade hostil ao dinheiro e aos que dele tiram proveito. Permite ao mesmo tempo avaliar a força do tabu quando nada o retém na mentalidade popular e tudo o legitima na doutrina religiosa e nas leis positivas.

Dois séculos de atraso

Dois anos depois de Jeremy Bentham, em 1789, o abade Rougane, como num preâmbulo à Revolução Francesa, dedicava aos Estados Gerais *Outros Advogados da Usura Refutados, Incluído o Último Defensor de Calvino sobre o Mesmo Assunto*.²¹ Bela maneira de festejar os mil anos das capitulares de Carlos Magno, publicado em Aix-la-Chapelle, em 789, *Sobre as Usuras (De Usuris)*: "Assim no mesmo concílio ou nos decretos do papa Leão, não menos do que nos cânones dos apóstolos, e como o próprio Senhor ordenou em sua lei, proibição total a qualquer pessoa de emprestar o que quer seja a juros."²² O que não impedirá a Assembléia Nacional, em 3 de outubro de 1789, de autorizar — enfim — o empréstimo de dinheiro "com juros equivalentes às taxas determinadas pela lei".²³ Com dois séculos de atraso em relação à Suíça, à Holanda e à Inglaterra.

Mil anos de vida — e mais — ao tabu da usura. Quaisquer que tenham sido as acomodações com o Céu ou as tolerâncias de fato, tal preconceito evidentemente produziu e ao mesmo tempo traduziu uma poderosa repressão.

Nos lugares onde, após Calvino, um fosso protegeu da condenação moral o livre uso do dinheiro, o desdobramento do crédito e do lucro permitiu à economia estimular as forças transformadoras. Em outros lugares, na mesma época, a inibição da mentalidade econômica freava essas mesmas forças.

O CONCÍLIO DO FECHAMENTO

Numerosos trabalhos recentes demonstraram que a Contra-Reforma não se resumiu a um período de luta contra a Reforma; que ela foi marcada por vigorosa renovação religiosa, por “poderosa vaga de fervor popular”.¹ O catolicismo não agiu apenas para manter ou restabelecer sua influência nos imensos territórios da cristandade, mobilizando suas redes de poder e sua capacidade de repressão; soube também reencontrar a adesão íntima e profunda de dezenas de milhões de homens e mulheres.

Mas isso não impede que o catolicismo após Lutero e Calvino já não seja o mesmo. Endureceu-se no fogo do combate. Reencontrou, porém, o *élan* religioso — e como ignorar as realizações de um Inácio de Loyola, de um Francisco de Sales, de um João Eudes, de um Vicente de Paula? Mas também se reforçou pelo que ele contém de organização hierárquica e de exercício implacável do poder.

A palavra final

Desse enrijecimento do catolicismo como organização não se pode encontrar melhor testemunho do que o Concílio de Trento. Tem sua lógica: o centralismo católico devia reafirmar-se primeiro em seu centro, na hierarquia agrupada em torno do pontífice romano.

Não tem utilidade para nossa proposição refazer a história desse concílio. Mas é importante mostrar *de que modo* Trento procedeu como agente *inibidor* no momento de reformar a Igreja.

De 13 de dezembro de 1545 a 4 de dezembro de 1563 são realizadas vinte e cinco sessões, cujo objetivo é assim proclamado: “Para o crescimento e a exaltação da fé e da religião cristã, para

extirpar as heresias, para a paz e a união da Igreja, para a reforma do clero e do povo cristão, para a humilhação e extinção dos inimigos do nome cristão.”²

Vasto programa, que de fato suscitará intenso trabalho. A obra do Concílio abrange numerosos assuntos: costumes, disciplina eclesiástica, família, relações sociais, música, arquitetura. O Concílio dá início a reformas que levarão anos, décadas, para ser implantadas. Podemos resumi-las em poucas palavras? Podemos com uma fórmula captar o espírito do Concílio? Em vez de nos arriscarmos a fazê-lo, transportemo-nos para o último dia dessa assembléia, no momento em que se vai dispersar. Ouçamos o *finale*.

Estamos no dia 3 de dezembro de 1563. Presidindo o encerramento do Concílio, o cardeal de Lorraine dialoga com os Doutores. Implora a bênção divina para os imperadores, os reis, os príncipes e as repúblicas que protegeram o Concílio: sublinha, assim, a dimensão geopolítica da luta da Contra-Reforma.

Depois exclama: “Sacrossanto Concílio Ecumênico de Trento! Proclamemos sua fé! Conservemos para sempre seus decretos!” “Proclamemo-la sempre. Conservemo-los para sempre!”³ respondem os Doutores.

E eis as três últimas invocações:

“Os Doutores: — *Fiat, fiat!* Amém, amém!

O Cardeal: — Anátema sobre todos os heréticos!

Os Doutores: — Anátema, anátema!”⁴

Anátema é a palavra do final, ela, que havia marcado a abertura. É o alfa e o ômega de Trento: condenar, excomungar, excluir; pôr marcos visíveis e intangíveis entre a Verdade e o Erro, entre Deus e o Diabo; impedir qualquer debate; precaver-se contra a liberdade, ou pelo menos contra seus sedutores abusos.

A ordem desejada por Deus

Naturalmente, a obra positiva do Concílio é impressionante. *Doutrinal e reformadora*, será o ponto de partida de uma recuperação da fé. Seus efeitos serão sentidos até a aurora do século XX. Possante sobressalto, Trento atinge seu objetivo: uma maior glória de Deus. Rompe com décadas de interrogações, consolida a fé vacilante, reaviva a esperança na missão divina da Igreja. Trento reforçará também a caridade: as ordens de caridade são filhas do Concílio de Trento. E que explosão artística e musical!

Mas é digno de interesse que o Concílio termine com uma nota negativa: o anátema. Assim, os decretos ditos reformadores perseguem os abusos e elevam ao mais alto grau as exigências com o clero. E legitimam com máximo vigor a instituição clerical — a hierarquia sagrada.

Foi às vésperas de se dispersar, na sessão do verão de 1563, que o Concílio proclamou esses decretos, de certa forma amarrando o trabalho. A doutrina é a mesma, por certo, mas os sucessivos anátemas impedem qualquer evolução.

Sofre anátema quem nega que “a hierarquia foi instituída por ordem de Deus” e que essa hierarquia é “composta de bispos, padres e ministros do culto”. Tal hierarquia não depende do homem, de que dependem todas as outras hierarquias sociais. Fixada por Deus, *é intangível*.

Sofre anátema quem afirmar “que os que não são ordenados nem designados legitimamente pelo poder eclesiástico e canônico, mas vêm de outra parte, ainda assim seriam legítimos ministros da palavra de Deus” (cânon 7). A palavra de Deus não fala legitimamente senão pela boca de um padre. A palavra de Deus é confiada à instituição da Igreja, como *monopólio*.

A afirmação da hierarquia não é gratuita. Nela repousa a afirmação de uma autoridade sem concessões. Cabe a ela defender a verdadeira doutrina. Para nós o conteúdo dessa doutrina importa menos do que a maneira como é defendida e imposta. Essa é a real distorção de mentalidade entre a Reforma e a Contra-Reforma.

As circunstâncias reforçam, assim, a tendência autoritária da Igreja Católica. No preâmbulo da sessão XXI, “o Santo Concílio de Trento... proíbe todos os fiéis cristãos de ser bastante temerários no futuro para acreditar, ensinar ou pregar qualquer coisa diversa do que será explicado e definitivo nos seguintes decretos”... A Igreja quer manter suas ovelhas em estado de *dependência intelectual* por meio da hierarquia.

A fé e as ações: devoção católica versus confiança reformada

A doutrina cria também uma distorção cuja importância nunca seria demais salientar. A doutrina luterana da justificação “apenas pela fé” (*sola fide*) encontra no Concílio de Trento adversário ferrenho. O Concílio proclama o valor “*meritório*” das boas ações contra o valor meramente “*probatório*”. “Se alguém pretender que a justiça recebida não é conservada e ainda aumentada diante de Deus pelas boas ações,

e que as ações são apenas frutos e sinais da justificação e não também a causa de seu crescimento, que sofra anátema.”⁵⁵

Mas a rejeição da doutrina “apenas pela fé” também é recusa da confiança (*fiducia*). É o que enuncia formalmente o cânon 12: “Se alguém disser que a fé justificante não é senão nossa confiança (*fiducia*) na divina misericórdia, submetendo nossos pecados a Cristo, ou que essa simples confiança nos justifica, que sofra anátema.”⁵⁶

A doutrina de Trento reafirma, como absoluta lógica, a importância do temor da salvação. O cânon 8 legitima o medo do inferno — *gehennae metus*.⁷

Nesse contexto, o livre arbítrio do homem defendido pela doutrina católica é menos a afirmação de uma *confiança em si mesmo*, de uma serena responsabilidade, do que ocasião de manifestar desconfiança e temor diante de tudo quanto não é controlado pela Igreja. Do mesmo modo, a valorização das ações não é encorajamento da atividade como tal. Pois as “boas ações” devem ser intrinsecamente meritórias: sua orientação salutar deve obedecer a uma economia divina e não somente humana.

Inversamente, o princípio luterano da corrupção de todas as ações humanas — incluídas as “boas ações”⁸ — deixa a esfera da atividade humana entregue a suas próprias leis. De certa forma a livra da tutela teológica. Essa consequência lógica indubitavelmente escapara a Lutero — mas não a Calvino. A esperança de recompensa pelas ações paralisa a atividade econômica. Desistir dessa esperança liberta a atividade econômica dos tabus e das regras estranhas a seu bom regime, isto é, os princípios e métodos que a regem racionalmente.

Aos olhos da Igreja católica é heresia buscar a salvação unicamente pela fé e não pelas ações. Entregar a atividade humana a suas próprias leis indica “presunçosa confiança (*fiducia*) e certeza, apoiando-se unicamente a ela, na remissão de seus pecados” (*in illa sola quiescenti*).⁹ E o Concílio coloca em oposição piedade e confiança, essa “vã confiança tão distante de qualquer devoção” (*vana haec et ab omni pietate remota fiducia*).¹⁰

Por certo esses textos do Concílio não têm teor econômico direto. Não obstante, seu significado antropológico aparece para nós como decisivo: separada da obediência, a *confiança* é declarada vã e presunçosa; ao passo que a *devoção* repousa na inquietação da salvação, e subordina a ação humana — as “ações” — à economia... da salvação.

O legado da desconfiança

Certa espiritualidade ficará marcada por essa doutrina da autodesconfiança. São Francisco de Sales quer que “caminheemos com desconfiança de nós mesmos”. Naturalmente não estamos diante de um tratado de economia nem de conselhos aos comerciantes. Mas os dois primeiros capítulos do *Combate Espiritual*, de âmbito geral, insistem nessa disposição indispensável à luta interior. Uma inibição mais para aqueles cuja função exigiria confiança em si mesmos e nos outros.

Em sentido análogo, Vicente de Paula professa a *confiança na Providência*, excluía a confiança em sua criatura.¹¹ Encontraremos depois, em Henri-Marie Boudon, autor de *Unicamente Deus*, traços dessa confiança exclusiva em Deus: “Preferiria morrer a ter o menor apoio de qualquer criatura, ou de qualquer meio humano.”¹²

Ninguém cogita em afirmar que o Concílio de Trento quis gerar deliberadamente uma *sociedade de desconfiança*. Sem embargo, mal equilibrada, mal recebida, ou estendida a domínios que não visava diretamente, a doutrina da *vã confiança* (*vana fiducia*) reforçou certos componentes fatalistas, capazes de inibir o *ethos* de confiança.

Alguns moralistas católicos, aliás, perceberam bem o perigo. Um século depois de Trento, o padre Nicolas du Sault afirma que a confiança em Deus não exclui a confiança depositada nos meios humanos. Podemos ler em seu *Tratado da Confiança em Deus*:¹³ “Deus não tenciona tornar inúteis as luzes que nos deu, dado o desvelo que tem por nós.” A confiança em si mesmo é legítima quando se reduz à confiança em Deus; é condenável quando dispensa a confiança em Deus.

O padre du Sault estava apenas reeditando a doutrina tomista da confiança (*fiducia*), afirmação de sólida esperança na ação, que nos conduz a metas virtuosas, com a certeza de alcançá-las. Mas, se Tomás de Aquino distinguia *fiducia* de esperança (*spes*), era para melhor reintegrar a primeira na segunda: “A esperança, como virtude teológica, faz com que nos confiemos a Deus; a confiança faz com que nos confiemos a nós mesmos, mas submissos a Deus.”¹⁴

Os Doutores conciliares de Trento não ignoravam esses matizes. Mas a época já não comportava matizes. Em meio à rebelião do protestantismo era preciso sacrificar a confiança à submissão.

A escrita e a tradição

Ninguém se surpreenderá com o fato de o Concílio de Trento ter dedicado muita atenção ao controle da difusão da escrita. Os Doutores tinham consciência tão aguda quanto os Reformados, e os historiadores modernos, da importância do livro: tanto o Livro por excelência, a Bíblia, fundamento de toda e qualquer doutrina e de toda e qualquer fé, quanto os livros que propagam convicções e dúvidas, verdades e mentiras, piedade e impiedade.

O assunto é tratado desde a abertura do Concílio. O primeiro cuidado dos Doutores é fixar *ne varietur* a lista “canônica” dos livros sagrados: sabe-se que os luteranos haviam modificado a lista tradicional. Esse é o objeto do primeiro decreto. Já o segundo, relativo à Vulgata, ataca expressamente “os espíritos empreendedores [...] fiando-se em seu próprio julgamento”,¹⁵ que se recusam a admitir a autoridade dessa tradução (embora os Doutores reconheçam que ela não raro se afasta do texto hebraico). Por ser a Vulgata versão aceita pela Igreja há mil anos, por ter sido citada em numerosos concílios, deve ser considerada “autêntica”.

O documento de 17 de março de 1546 vai mais longe. Enumera os abusos: “a multiplicidade das edições das Escrituras”; “a impressão e a venda, sem autorização dos superiores, de textos e comentários acrescentados, por vezes introduzindo erros”;¹⁶ a “facilidade com que certos intérpretes das coisas da fé e dos costumes desviam as Santas Escrituras do sentido que a Igreja e o consentimento unânime dos Doutores sempre mantiveram”.

O remédio consiste, com as penalidades que o Concílio determinará, na *proibição* de afastar-se do sentido admitido pela Igreja na exposição e na discussão das verdades:¹⁷ a Igreja afirma assim, *contra todo o pluralismo*, sua missão de unificação do povo de Deus e, portanto, *seu privilégio exclusivo de interpretação das Escrituras*.

Não basta reprimir a produção de textos: é preciso também reformar o consumo: “Os que comunicarem esses livros e os divulgarem em forma de manuscrito antes de serem examinados e aprovados serão submetidos às mesmas penalidades que os impressores. Os que os tiverem em casa, ou os lerem, serão tratados como se fossem os próprios autores.”¹⁸

Reforço do controle hierárquico, desconfiança das demais interpretações e do julgamento pessoal, proliferação de decretos disciplinares, de cânones que sujeitam a anátema qualquer expressão

de divergência com a hierarquia — são esses os traços que os contemporâneos retiveram dos textos tridentinos.

Em oposição ao clima de livre investigação gerado pela Renascença, a Contra-Reforma católica cria uma atmosfera de estrita vigilância: à “confiança” (*fiducia*) ela contrapõe uma “devoção” que subordina as ações ao controle eclesástico, verdadeiro monopólio mental.

A confiança condenada

Avaliemos a regressão percorrendo um dos numerosos “manuais do confessor”: *Três Tipos de Exames Muito Úteis para Fazer uma Confissão Geral e Particular*,¹⁹ de Mespolié (1706).

Entre as faltas cometidas contra a fé, Mespolié menciona a seguinte: “Examinar com excessiva curiosidade algum artigo sobre a fé.”²⁰ A autoridade sobrepuja a competência; a obediência exclui a investigação.

Entre as faltas cometidas contra a esperança Mespolié arrola a confiança depositada em qualquer coisa além de Deus; condena a confiança nas criaturas, por meio de belo amálgama: “Depositar confiança nas criaturas, como o demônio, os homens, as riquezas”...²¹

Claro está que o pecado contra a caridade não é menos atacado: “Se em vez de dar preferência a Deus, deu-a às coisas deste mundo, bens, homens, dinheiro e prazeres; se cumpriu suas ações, ocupou-se do seu trabalho mais por hábito, por interesse, ou para agradar mais às criaturas do que ao Criador.”²²

A proibição do trabalho dominical é acompanhada da intenção de denegrir a atividade lucrativa: “Se fez contratos sem necessidade, trabalhou em processos para ganhar dinheiro, ou se ocupou sem necessidade de ações igualmente servis.”²³ A questão do empréstimo a juros continua atual: “Se não devolveu um bem que possui injustamente, ou se, tendo uma dúvida, não fez o possível para esclarecê-la. Os herdeiros dos usurários e dos que roubaram o público estão incluídos neste caso.”²⁴ Também aí o amálgama é eloquente, e se apresenta com traços evidentes no começo do século XVIII.

Na Igreja contra-reformada, para um Du Sault, quantos Mespoliés!

Um contestador: Paolo Sarpi

Seria ingênuo apresentar o Concílio de Trento como expressão unânime de uma escolha de sociedade feita pela Igreja Católica como um todo. No concerto de louvores que se lhe seguem ao encerramento, elevam-se vozes de protesto, que não são somente vozes protestantes. Ouçamos uma dessas vozes.

O *Tratado dos Benefícios*, de Fr. Paolo Sarpi, autor da *História do Concílio de Trento* (1619), que lhe atrairia o ódio de tantos católicos, apresenta um quadro histórico das relações entre o espiritual e o temporal na Igreja Católica. Nele a benevolência não reina.

Paolo Sarpi, que Bossuet qualificará de “protestante disfarçado”, é um monge. Nascido em 1552, em Veneza, filho de um negociante arruinado, entra para a ordem dos Servos de Maria, recebe as ordens, interessa-se pela circulação do sangue e, em 1575, adquire o título de teólogo da Sereníssima Senhoria de Veneza. Membro do Conselho dos Dez, opõe-se com êxito a Paulo V, por ocasião do conflito entre Veneza e a Santa Sé. Morre em 1623, após escapar de vários atentados.

Cícero tratara *De Officiis*, dos deveres. Ironicamente, Sarpi disserta *De Beneficiis*, sobre os “benefícios”, as vantagens que a economia eclesiástica garantira para si em detrimento da economia civil: imunidades, isenções fiscais, acumulação de terras. Pretextando a glória de Deus e a utilidade comum, a Igreja parasitou a vida econômica e se encarregou da aquisição e da distribuição do maior número possível de bens.²⁵

É compreensível que Sarpi, o Veneziano — apesar da condição de religioso —, se incline mais para a *autonomia do econômico em relação ao religioso* do que para a preponderância do religioso sobre o econômico.

Sarpi apresenta a Igreja como empresa cuja cupidez não é comparável senão à sua criatividade em matéria de medidas fiscais. A multiplicação dos impostos é o exemplo mais contundente: “Para aumentar significativamente as riquezas, esmiuçaram bem a questão dos dízimos, e valeram-se da censura aos que não os pagavam, chegando até a forçar não só o pagamento dos dízimos prediais dos frutos da terra mas também de dízimos mistos, isto é, para além dos dízimos dos frutos e do gado, os pessoais, que dependem da indústria [engenhosidade] e do trabalho dos homens.”²⁶

Quanto ao Concílio de Trento, sua intenção de corrigir a

pluralidade dos benefícios eclesiásticos, a sucessão hereditária destes e a não residência dos titulares acabou desembocando numa concentração de tais benefícios nas mãos do Papa.²⁷

Sarpi, portanto, faz à Igreja Católica a acusação, já formulada por Erasmo e Lutero, de acumulação de riquezas sem relação com seu dever pastoral; a acusação, porém, vai mais longe: Sarpi formula a censura de parasitismo econômico.

À Igreja censurar-se-ia, pois, não somente a *inibição passiva da vida econômica* mas também, gravemente, a *espoliação monopolista da riqueza* produzida pelo homem, que a Igreja tinha a pretensão de poder gerir e distribuir sozinha, conforme à justiça de Deus: caridade bem organizada, começava e terminava em si mesma.

Por certo não se deve tomar tudo ao pé da letra nas críticas ferozes de Sarpi. Mas elas mostram, um século após Lutero, que um padre ainda podia, no seio da Igreja, discernir sem complacência as *desvantagens que ela infligia à vida econômica dos países onde reinava absoluta*.

TERCEIRA PARTE
A DIVERGÊNCIA
DO DESENVOLVIMENTO

1

CONCOMITÂNCIA AMBÍGUA ENTRE DOIS ABALOS

Na segunda metade do século XVI Amsterdã toma a dianteira da Europa comercial e financeira. Sua preeminência impõe-se desde a queda de Antuérpia, a católica (1559).^{*} Ela vai afirmar-se com a revolta dos Países Baixos contra Filipe II — que resulta, em 1572, na secessão das sete províncias do Norte, e na humilhação do príncipe mais poderoso da cristandade.

Esse abalo no mapa do poder político e econômico é inseparável do abalo religioso. É a primeira vez que encontramos tal concomitância. Ela não mais deixará de se dar.

A contenda religiosa, no entanto, não é suficiente para fornecer a chave dessa história. *Amsterdã já crescera em poderio comercial bem antes de se tornar a praça-forte do calvinismo.*

Não é somente em busca de refúgio religioso que os calvinistas do Brabante e da Flandres do Sul fugirão em massa: vão também para uma cidade ativa, onde sabem que poderão encontrar o emprego de suas “artes e ofícios”.

Uma sociedade de liberdade

No coração dos Países Baixos espanhóis explode uma divergência até então latente. A cristandade ocidental — a dos Habsburgos e dos Valois, dos Stuarts e dos Plantagenetas — perde coesão. A revolta dos Países Baixos é o sinal do desmoronamento do império de Carlos V, que se estendia do Danúbio ao Atlântico, do México à

^{*} Como mostramos em *Du “miracle” en économie, Leçons au Collège de France*, Odile Jacob, 1995.

Áustria, sobre o qual “o sol jamais se deitava” — império que, todavia, iria sucumbir dormindo.

Em 1551, quando Filipe II recebe como partilha, além da Espanha e suas colônias, os Países Baixos espanhóis, não está em posição de subestimá-los. São duzentas cidades comerciais e manufatureiras, livres desde o século XV das pesadas regulamentações das corporações e das guildas, repartidas entre a Zelândia, o Hainaut, Flandres, o Artois, o prestigioso ducado do Brabante e o ducado de Gueldre, mais rústico. Por Antuérpia, centro do mundo comercial, transitam 40% dos fretes. Sua Bolsa é o ponto de encontro do universo ocidental. Os Países Baixos são a galinha dos ovos de ouro da coroa espanhola, à qual rendem receita aduaneira de um milhão de ducados, e receita fiscal sete vezes superior à prata das Américas.

O calvinismo espalhou-se por todo esse conjunto, tanto no sul quanto no norte, mas bem mais na Holanda, cuja precoce dinâmica comercial já assinalamos.* Desde o século XIV o condado da Holanda tornara-se foco de inventividade e de imigração industrial. O processo de prensar e tingir a lã fazia de Leyde cidade próspera. Em meados do século XV Leyde compra mais de 15% da lã inglesa exportada para Calais, e exporta por ano cerca de 20 mil peças de roupa. Pelo menos dois terços de sua população vivem da indústria têxtil. Em 1560 o comércio holandês domina o Báltico, garantindo 70% do volume de trocas e suplantando de longe as cidades da Hansa.¹ A prosperidade das sete Províncias do Norte não é consequência da secessão de 1572. Digamos que a contestação do jugo político, fiscal e inquisitorial, reforçado por Filipe II, expressou uma necessidade de êxito econômico e social suficientemente forte para cortar os laços de uma união desajustada.

A obstinação de Filipe II em extirpar a heresia porá fogo no paiol: instalação de tribunais de exceção, como o Conselho Sangrento de Bruxelas (1567); execução dos governadores Egmont e Hoorne (1568), inicialmente associados à “pacificação”. A “guerra da liberdade” (1565-1648) expressa, ou melhor, confirma a emergência de uma nova Europa. A causa calvinista significará, antes de tudo, *independência política e liberdade econômica*.

Já em 1572 o calvinismo das Províncias Unidas é majoritariamente de migrantes. Ora, tal imigração se dá para um país sem o costume de governo central, muito parcimonioso em regulamentações limitantes

* Em “Le miracle hollandais” (*Du “miracle” en économie, Leçons au Collège de France, op. cit.*, pp. 74-79).

da atividade econômica. Essa maleabilidade facilita o acolhimento. Em contrapartida, a imigração reforça vigorosamente um modo de trabalhar que já podemos chamar liberal.

As exigências comerciais dominam tudo: todos compreendem que a República calvinista está fadada ao fracasso se restringir suas ambições a seu território. Quando finalmente obtém da Espanha um tratado lhe que reconhece a independência, consegue nele inscrever o direito de comerciar com as Índias Orientais. Nada deve limitar-lhe o horizonte. Tudo decorre de sua vontade de êxito e de sua convicção de que não se pode ter êxito senão pelo comércio. Os holandeses de hoje praticam a cultura fora do solo. Mas desde a origem praticam a “cultura fora do solo” de sua prosperidade e de seu poderio.

Esse estado de espírito secreta estruturas que, por sua vez, mantêm esse estado de espírito. Reforçam-se mutuamente, e é inútil tentar separar, em tal constante interação, a parte mental e a parte estrutural.

A Europa gira

Desde a União de Utrecht, de 1579, até a invasão da França revolucionária, em 1795, as Províncias Unidas conservaram a mesma organização política. Em 1576, sete Estados ou Províncias são representados nos Estados Gerais, cujas decisões requerem unanimidade, e onde cada província tem um voto. A própria frota, tão importante para a segurança e a riqueza da nova República, era submetida a uma direção colegial. Nenhuma das partes sente necessidade de autoridade centralizada, já que tudo funciona bem sem ela. É verdade que as dimensões reduzidas das Províncias Unidas facilitam os mecanismos de auto-regulação horizontal: mercado, interdependência econômica imediata, solidariedade geoestratégica. Outros Estados de tamanho equivalente manterão e reforçarão os procedimentos regulamentares verticais.

Vale a pena comparar um instante essa descentralização com a estrutura do reino espanhol, seu infeliz adversário. Nele também se dá certo grau de descentralização. A província de Aragão, por exemplo, conserva no início do século XVI orçamento próprio, uma assembléia legislativa e um sistema jurídico-social autônomo. Mas isso não lhe estimula a economia: suas indústrias limitam-se a um mercado de luxo, local. A Espanha tem também organizações de agentes econômicos: a velha Mesta, associação de produtores de lã espanhóis, e a Casa

de la Contratación de las Indias. Mas a Mesta faz tudo para entrar o nascimento da indústria espanhola.

Quanto à Casa, esse monopólio de Estado estabelecido em Sevilha e servido por uma burocracia pesada, cara e pouco confiável — pilhagem, desvio, peculato etc. —, faria a Espanha perder a supremacia monetária, conquistada a duras penas.

Enfim, a expansão colonial espanhola, quando se mostrou lucrativa, deu lucro principalmente aos banqueiros genoveses, que exerciam controle quase total sobre o comércio com a América.

Arrancada no Norte — bloqueio no Sul. Pé no acelerador no Norte — pé no freio no Sul. Abertura no Norte — tranca no Sul. O roteiro da divergência européia pode parecer caricatural, ou até maniqueísta.

Não são as fronteiras geográficas, contudo, que desenham os contornos dessa divergência: são as barreiras mentais.

Os novos fenícios da Europa

O desempenho das Províncias do Norte, arroladas na União de Utrecht sob o pavilhão da Holanda, deixa estupefato o século XVI, já habituado a proezas, a conquistas, à expansão.

Mas sua decolagem política, econômica e religiosa deixa totalmente paralisada uma Espanha ciumenta e vingativa. Para os observadores do século XVI ao XVIII é o momento de descrever, admirar e talvez compreender.

O viajante florentino Lodovico Guicciardini, em 1567, o embaixador britânico em Haia, Sir William Temple, em 1673, o observador inglês Onslow Burrish, em 1728, assinalam o contraste entre a deficiência geográfica do país e a prosperidade da população, que apostou no comércio e nas manufaturas, mas nem por isso virou as costas à agricultura — muito pelo contrário. Os Países Baixos do Norte compensam sua dependência no setor de cereais (não chegam a dispor de metade dos grãos necessários a sua subsistência alimentar) por meio da criativa escolha de culturas mais produtivas (linho, cânhamo, colza, lúpulo, tabaco). Ou de culturas úteis à indústria: à maneira dos fenícios, especializam-se mais ainda no tingimento da lã, e cultivam, dada a ausência do múrice, o pastel-dos-tintureiros e a garança, introduzida pelos refugiados flamengos.²

Mas em verdade o essencial da energia holandesa é investido

no comércio. Até 1666 três quartos do capital ativo na Bolsa de Amsterdã são aplicados no comércio do Báltico — onde os holandeses suplantaram as cidades hanseáticas, já que respondem por 70% do volume de trocas desde 1560.

Sim, os holandeses são os novos fenícios da Europa. Assim como a fênix renasce das cinzas, o holandês consegue escapar com obstinação, graças a seu espírito de iniciativa, da invasão das águas, em conformidade com a divisa do brasão zelandês: “Emergir lutando”, *Luctor et emergo*.

Amsterdã não é somente o armazém do comércio planetário. É também o nó central de uma rede de informações econômicas e comerciais sem precedentes.³ A confiabilidade dessas informações é de tal ordem que os agentes das companhias francesas e inglesas das Índias vão ali buscar as cifras referentes aos carregamentos de seus próprios navios.

A *confiança inspirada pelo comerciante e pelo banqueiro holandeses* torna-se quase proverbial.⁴ Também os Estados Gerais da Holanda *inspiram confiança*. Empréstam dinheiro correntemente a 3,75%, e até, por ocasião da segunda guerra com a Inglaterra (1664), a 3%; sendo o empréstimo coberto em 48 horas — enquanto na própria Inglaterra e na França as taxas chegam respectivamente a 10 e 15%.

Confiança — essa poderia ser a palavra-chave da questão. Ela não escapou a Sir William Temple nas *Observações sobre o Estado das Províncias Unidas dos Países Baixos, feitas no ano de 1672*. “O comércio exige *confiança* entre os particulares, *confiança* na segurança pública, *confiança* no governo.”⁵ A “guerra da liberdade” foi travada para conquistar e assentar tal *confiança* em lugar da *desconfiança* que a dependência para com a Espanha alimentava. Mas a luta contra a invasão espanhola travou-se também contra o fatalismo.

Represar o fluxo do fatalismo

Não ao fatalismo: toda a atividade holandesa evidencia essa recusa. E no entanto essa república é calvinista; funda-se na energia concentrada de homens prontos para morrer defendendo as idéias da predestinação. Há nisso algo de paradoxal.

Para deslindar tal paradoxo, é possível demonstrar, posteriormente, que a crença na predestinação trata exclusivamente da salvação da alma, de seu destino *post mortem*, e

não do “aqui em baixo”. O que se refere à vida terrestre não diz absolutamente respeito a Deus. A Providência não se intromete. Cabe ao homem traçar seu próprio caminho — em completa liberdade. A crença na supradeterminação divina, na ordem da salvação, foi de algum modo compensada simplesmente pela exaltação da responsabilidade pessoal, na ordem da vida.

Ao par predestinação-liberdade opõe-se o providencialismo vago, que era próprio da mentalidade religiosa medieval — e que prevalece nos países que permaneceram católicos. As veigas portuguesas não eram nem mais nem menos fáceis de sanear do que os polders dos Países Baixos.⁶ Aqui, e não lá, o fatalismo econômico e agrícola cedeu ao voluntarismo.* Certas sociedades, em certas condições, recusaram a fatalidade. Aconteceu que a primeira a estabelecer com tanto brilho, diante da história, a eficácia dessa recusa foi uma república construída em torno da fé na predestinação...

Os calvinistas a favor ou contra o liberalismo

Tal paradoxo não é apenas ideológico. Está inscrito nos fatos, e a história do calvinismo na Holanda não é de molde que nos faça pensar que entre ele e a mentalidade econômica moderna existe harmonia preestabelecida.

Nos primeiros anos as Províncias Unidas são dilaceradas por fortes controvérsias teólogo-políticas, que opõem protestantes “arminianos” e calvinistas rígidos — justamente em torno da doutrina da predestinação. Adeptos do livre arbítrio, os discípulos de Arminius julgavam-se contestatários do dogma oficial. Inevitavelmente, consideravam-se também defensores da tolerância, da autonomia das convicções religiosas e filosóficas acerca do poder político. O objeto dessas querelas ultrapassava, portanto, as minúcias da teologia da graça. Não é de admirar que outros assuntos de controvérsia tenham sido aí enxertados. A

* Demos um exemplo gritante dessa divergência mental em *Leçons au Collège de France*. Enquanto os holandeses se recusam a aceitar seu destino e procuram salvar-se das águas construindo polders, os espanhóis desistem de canalizar o Tejo e o Manzanares: “Se Deus tivesse desejado que esses dois rios fossem navegáveis, um só *fiat* teria bastado, e seria atentatório aos direitos da Providência corrigir o que ela quis deixar imperfeito.”⁷

atitude com relação ao dinheiro foi um deles. Voetius, calvinista intransigente, anatematizava o dinheiro, enquanto Saumaise, humanista e arminiano, ia buscar no rabino Menasseh ben Israel os argumentos que defenderiam da melhor maneira o empréstimo bancário.

Do lado dos arminianos, a relação entre a atividade econômica e as convicções religiosas é mais fácil. São liberais pioneiros; e liberais coerentes: vêem o homem como ser de liberdade (por isso a doutrina da predestinação lhes repugna); querem tudo de uma só vez: a liberdade religiosa, a liberdade política e a liberdade econômica.

A grande surpresa da história holandesa é sua derrota. Os holandeses formaram um partido — e esse partido será derrubado, seus chefes, condenados. Não obstante, tudo quanto conta nessa Holanda que ambiciona tornar-se potência comercial, tudo quanto nos parece constituir sua identidade, estava do lado deles: a burguesia empreendedora, os administradores, os “Senhores” da Companhia das Índias Orientais, e até o Grande Pensionista Oldenbarnevelt, o salvador da Holanda nos anos difíceis.

Mas a Casa de Orange apostou tudo nos calvinistas intransigentes. É verdade que os arminianos, temendo que a reconquista dos Países Baixos do Sul pela Casa de Orange pudesse provocar a ressurreição de Antuérpia, a velha rival derrotada, eram favoráveis à paz com a Espanha. Com esse pretexto, Maurício de Nassau mandou prender Oldenbarnevelt; considerado culpado de alta traição e de sedição, foi decapitado em 1619. O humanismo liberal dos “administradores das cidades” e dos Grandes Pensionistas, a alma do desenvolvimento comercial das Províncias, encontrara no calvinismo ortodoxo e populista da Casa de Orange inimigo tão mortal quanto a Casa de Espanha.

Não faltam aos historiadores explicações contingentes para a opção dos Nassau. A mais simples talvez seja que viam no calvinismo popular a base militante da aventura holandesa e de seu próprio poder: não poderiam passar sem ele.

A queda dos arminianos, aliás, não parou o comércio. O espírito empreendedor sobreviveu aos que quiseram edificar sobre ele um partido político. Não havia contradição entre calvinismo e comércio. Houve apenas oposição de duas expressões políticas.

Registremos, porém, a insuficiência da explicação para a ascensão holandesa pela virtude do calvinismo como tal. Mas reconheçamos também, provisoriamente, que o calvinismo deu vigor a essa jovem

sociedade, e que não se pode imaginar esta sem aquele — tanto quanto não se pode concebê-la sem a convicção comercial. Acrescentemos esta idéia de Henry Mechoulan, um dos melhores analistas do “Século de Ouro” holandês: a liberdade, arduamente conquistada e arduamente defendida, é incompatível com a indiferença para com o lucro. Os calvinistas dos Países Baixos sacrificaram tanto ouro para conseguir e conservar sua liberdade, que não podiam desprezar... o dinheiro.

2

A DECOLAGEM INGLESA: A DISCUSSÃO SOBRE O COMEÇO

Se as universidades européias voltassem a prestigiar a tradição das famosas “disputas” medievais, as *quaestiones disputatae* — sobre o começo do mundo, o sexo dos anjos ou a quadratura do círculo —, pode-se apostar que abordariam a inevitável questão das origens e da data da “revolução industrial” na Grã-Bretanha.

Já fizemos alhures esse exercício escolar, sempre instrutivo:¹ cada nova perspectiva dos desempenhos econômicos, precoces ou tardios, modifica a cronologia dessa “revolução”.

Mais cedo?

Para dar apoio às versões “primitivistas”, podemos citar a duplicação da tonelagem da marinha inglesa entre 1580 e 1630 — tendo sido ela própria resultado de doze anos de unificação administrativa e de harmonização tarifária, na época dos Tudor (1530-1542). Poder-se-ia até retroceder à epopéia dos fabricantes de lãs do século XV, que mobilizaram muita mão-de-obra nos condados do Sudoeste, por meio do sistema de terceirização a domicílio (*putting out system*).²

Curiosamente, o século das Revoluções (1648 e 1688), século de tumultos sociais, de novas manobras institucionais, de disputas dinásticas e religiosas, beneficiou a Grã-Bretanha. É como se a mentalidade inglesa descobrisse no desenvolvimento da atividade econômica uma vocação mais imperiosa e uma perspectiva mais absorvente do que os imprevistos políticos. Já é a mentalidade do *business as usual* — “negócios como de costume” —, que ainda encontraremos

no período em que Londres era bombardeada pelos alemães, entre 1940 e 1942.

Apesar disso, como por coincidência, no momento em que cessam as perturbações, certa vitalidade, a do comércio exterior, perde fôlego: as trocas com a Europa sofrem considerável redução entre 1689 e 1750. Mas trata-se de efeito do restabelecimento de um mercado interior forte, que permanece o *motor* de desenvolvimento britânico e permite a transformação, progressiva e homogênea no próprio território, do capital comercial em capital manufatureiro, ao passo que certa mobilidade social caracteriza o progresso da produtividade agrícola.

Podemos evocar também a figura aristocrática de Lorde Townshend, apóstolo infatigável, em pleno século XVII, da fertilidade do solo por meio da alternância do nabo e do trevo; ou o ativismo hidrográfico do duque de Bridgewater, precursor, de nome predestinado, da construção de canais.

Ou mais tarde? O acaso e a necessidade

De acordo com W. W. Rostow, é preciso esperar o ano de 1783 para que o índice de investimento ultrapasse 10% do produto nacional, limiar, segundo ele, da entrada no processo de crescimento auto-sustentável (*self sustained*) e de orientação industrial irreversível.

Uma evolução, dizia Bergson, é uma revolução que não parece revolução. Como sair da controvérsia em torno da revolução industrial na Inglaterra? Se “tudo começou” em 1783, como afirma Rostow, não podemos propor explicação que invoque atitudes mentais, e mormente se apóie numa configuração cultural datada de dois séculos ou mais: a Reforma.

Em contrapartida, se os comportamentos econômicos ativos amadureceram devagar mas com segurança, valorizando a empresa comercial e industrial, o crédito ao investimento, a inovação, a mobilidade geográfica e social, estamos autorizados a procurar causas na área da etologia. Então, o desenvolvimento econômico, por mais espetaculares que sejam seus efeitos, já não seria da ordem do acaso, mas da ordem da necessidade interior.

Ora, a indústria moderna — isto é, oficinas organizadas para a produção maciça e homogênea, para ser escoada em mercados que ela própria planeja e abastece — surgiu na Inglaterra do século XVI e não cessou de nela prosperar.

O casamento “industrial”

Recentemente Ann Kussmaul deu decisiva contribuição ao assunto ao demonstrar o caráter progressivo e regular do crescimento econômico inglês. “O resultado mais surpreendente é o crescimento perfeitamente regular da importância relativa da mão-de-obra empregada na indústria, não apenas no século XVIII e no início do XIX mas desde o final do século XVI.”³

Para chegar a esse resultado, Ann Kussmaul recorreu a um método indireto muito original. Em vez de tentar uma avaliação direta, considerada impossível, interessou-se pela frequência dos casamentos em função das estações do ano, assim como podemos calculá-la a partir dos registros paroquiais.

Já se notara havia muito tempo que os camponeses têm época para casamentos, bem como para todas as atividades. O casamento é ocupação sazonal. Sucede no período que se segue a intensa atividade econômica: o final do outono no caso do cultivo, o final da primavera e o começo do verão no caso da criação de animais. Nas cidades, ao contrário, os casamentos não sofrem restrições; ocorrem regularmente no ano todo. Com a industrialização rural, algo novo aparece: casamentos o ano todo nas paróquias rurais. Por esses comportamentos, que deixam indiscutível rasto e que se podem quantificar nos registros paroquiais, é possível acompanhar a expansão da industrialização rural.

A imagem que se obtém é surpreendente: assiste-se a uma lenta elevação da proporção dos casamentos do tipo “industrial”: passam de 10% do total em 1549 a 30% em 1821, nas paróquias não-urbanas. Esse movimento é acompanhado de crescimento demográfico nas cidades, é claro, mas também das paróquias rurais industrializadas, enquanto as paróquias que permaneceram rurais estagnam.

Seja qual for a maneira de tratar a questão, nada começou em 1783. O movimento vem de muito mais longe, de muito mais fundo. *O que aparece como arrancada súbita não teria sido possível sem uma lenta maturação oculta* — a divergência da pilha atômica.

O comércio impulsiona a indústria

Permanece a pergunta: qual a alavanca, poderosa e constante, dessa “revolução industrial” — que em verdade é mais evolução que

revolução? Já assinalamos a importância do empreendimento comercial, do risco calculado e assumido pelos *merchants*. Pode-se corroborar essa suposição? O esforço econômico terá sido estimulado pelo empreendimento comercial?

A Inglaterra é uma ilha, claro. Mas isso não é suficiente para transformar-lhe os habitantes em mestres na arte de comerciar. É perfeitamente possível fechar-se numa ilha, ter como objetivo a auto-suficiência e contentar-se com isso. Bastaria observar, na mesma época (e até agora), a Irlanda, a Córsega e a Sardenha.

Ora, se certas fontes não elucidam a questão, pelo menos apontam uma resposta. Basta constituir, a partir de dados já publicados,⁴ dois índices calculados no decorrer de um extenso período.

O primeiro é o índice da produção industrial; o segundo mede o comércio exterior. Observa-se que o índice da produção industrial indica por volta de 1780 inflexão em direção a um crescimento mais elevado. Essa mudança de ritmo corresponde à periodicidade tradicional da decolagem, do *"take off"*, no sentido dado por W. W. Rostow

O comércio exterior tomou forte impulso, o que Rostow não viu. De fato cai durante a Guerra de Independência americana, quando a insegurança dos comboios marítimos limita as trocas; mas o ritmo de progressão, no decorrer do século, é superior ao da produção. De qualquer maneira, precede de longe a decolagem da produção industrial.

Só a partir de 1800 os dois índices crescem paralelos.

Comparação do índice de produção industrial com o comércio da Inglaterra (1700-1860)⁵

	1700	1775	1785	1800	1860
Comércio exterior	4,60498	5,47638	5,11446	6,80869	9,12642
Produção industrial	4,60517	4,99043	5,01728	6,25767	8,08948

A preeminência da decolagem do comércio exterior, sinal de produção finalmente liberta do garrote do autoconsumo, corresponde ao encorajamento prodigalizado aos *merchants* desde os Tudor.

A produção industrial destinada ao comércio exterior não é, pois, resíduo, excedente resultante de relativo subconsumo interior. É desencadeada pelo dinamismo do comércio exterior;

tem como meta satisfazer-lhe as exigências; deve alimentar-lhe o poder.

A pretensa “revolução industrial” de fins do século XVIII é simplesmente o momento em que a reação em cadeia, preparada de longa data, começa a produzir efeitos visíveis a olho nu.

A DIVERGÊNCIA COLONIAL

Empresas contra Impérios

No final do século XVI a Europa está mais asperamente dividida do que nunca, com a divisão religiosa implicando divisões políticas. Mas divisão ainda não traz distorção, o que não ocorrerá senão em fins do século XVII. A questão colonial mostra-o claramente.

Durante o século XVII constroem-se, à margem dos Impérios oriundos da Península Ibérica, e depois em concorrência com eles, outras *empresas coloniais* — para as quais a palavra *império* não convém. Não se trata de prolongamentos do Estado, mas de obras de companhias de comerciantes.

Ao mesmo tempo o império espanhol e o português enfrentam sucessivos dissabores. Fundados na corrida aos tesouros, passam por toda a sorte de imprevistos.

Primeiro, a fraude. É enorme. Foi possível constatar que os *cargadores* registravam na Casa de la Contratación de las Indias, em 1630, um sexto do que declaravam dez anos antes: a diferença não era causada por uma exploração que se esgotava, mas por uma fraude cuja organização progredira a olhos vistos. Em 1659 o marquês de Villarubia envia das Américas um carregamento avaliado em 25 milhões de piastras; apenas 5 milhões serão registrados na chegada a Santander.¹ Acrescentem-se à prevaricação dos agentes oficiais o contrabando e a pirataria. Em 1628 toda a “frota da prata” da Nova Espanha — 15 milhões de piastras — é capturada pelos holandeses. Tais corsos são amiúde feitos com a cumplicidade dos portugueses ou dos próprios espanhóis, que parecem ter desistido de esperar que seus impérios fossem dotados de organização econômica rigorosa, criativa, diversificada, em vez de se limitar a esgotar, um após outro, os filões de metal precioso.

Diversamente, a instalação inglesa e holandesa nas Américas,

bem como nas Índias Ocidentais, reveste-se de significado econômico moderno.

Para os portugueses e os espanhóis — que continuam dominados por uma mentalidade agrária, segundo a qual o poder se confunde com a propriedade da terra — é a extensão *territorial* que importa à glória da Coroa. A prosperidade é medida apenas pela vara do território conquistado ou pelo esgotamento de recursos já existentes — e os únicos que têm valor, após algumas ilusões perdidas, são o ouro e a prata.

Para os ingleses e os holandeses — que adotaram por completo a mentalidade mercantil — é preciso buscar nas colônias uma extensão *comercial*. Tentam-se novas culturas. Organizam-se empresas agrícolas intensivas. Por exemplo, a cana-de-açúcar: nas Caraíbas, os ingleses; no Nordeste do Brasil, os holandeses — que ali reorganizam esta cultura, importada da ilha da Madeira pelos portugueses no século XVI. No todo, é negócio lucrativo.

Estes dois modelos são opostos em todos os pontos: a extensão imperialista e a colonização econômica.

O tabaco e o açúcar

À medida que o século XVII avança, o último modelo da aventura européia além-mar toma o lugar do primeiro. Surpreendentes índices de crescimento indicam verdadeira criação econômica, quase *ex nihilo*. No século XV os portugueses haviam descoberto as virtudes do tabaco: simples curiosidade botânica e prazer de privilegiados. Mas os verdadeiros “inventores” do tabaco são os que sabem explorá-lo: os ingleses da Virginia e de Maryland, cujas plantações metódicas e escalas comerciais criam uma oferta e uma procura. De 10 toneladas em 1619, as exportações dessas duas províncias chegarão a 11 mil em 1699-1701: mil e cem vezes mais em oitenta anos.²

Também nisso o contraste é significativo. De um lado, o espírito de valorização econômica e comercial. Do outro, uso e abuso do capital geofísico e da força de trabalho. O vice-rei D. Luis de Velasco faz essa constatação ingenuamente em 1600, em relatório sobre as minas de Potosí: “Como a principal riqueza deste reino consiste no serviço dos índios, ninguém fica satisfeito com o número que lhes cabe pelas vias da repartição legal. Os que têm menos ou se sentem frustrados tentam conseguir mais por meio de negociações com os caciques, e por vezes, sem nenhum escrúpulo, recorrem a meios desonestos.”³

De fato, o espírito de empreendimento e a exigência de rentabilidade são acusados de ter restaurado a escravidão ao expandir as plantações de cana-de-açúcar: aqui exploração cruel da força de trabalho; ali outra, equivalente. Foi na ilha inglesa de Barbados que se organizou o modelo de cultivo da cana-de-açúcar baseado na escravidão: a primeira plantação data de 1637; em 1660 essa pequena ilha se tornara o maior produtor de açúcar do mundo — e o maior importador de escravos. O modelo espalha-se rapidamente à medida que o consumo europeu aumenta. As ilhas espanholas, porém, continuam a ignorar o açúcar: Cuba não o descobre, graças aos americanos, senão *após* a abolição da escravatura.⁴

A substituição

O confronto desses dois modelos começara, aliás, furtivamente, sob a bandeira espanhola e — excetuando o período da fusão entre Portugal e a Espanha — a portuguesa. Desde as bases da Europa (Sevilha e Lisboa) até as sucursais mais afastadas, constata-se a infiltração, no início financeira, de florentinos, de genoveses e principalmente de hanseáticos, de holandeses e, cada vez mais, de ingleses. Sua participação no financiamento e, depois, nos negócios e no abastecimento das Américas é de tal ordem, que no começo do século XVII se pode afirmar⁵ que *o comércio das colônias, isto é o essencial de sua riqueza, já estava escapando das mãos dos detentores dos impérios*. Em 1619 uma testemunha privilegiada, Damião de Olivares, mostra-se alarmada: “Cinco sextos do comércio da Espanha com a Europa está nas mãos dos estrangeiros, assim como nove décimos do comércio das Índias.”

A divergência que ocorre na Europa nos séculos XVI e XVII reflete-se, portanto, além-mar: nas Índias Orientais, ingleses e holandeses tomarão o lugar dos ocupantes ibéricos. Por vezes essa substituição assume formas violentas, em estilo clássico: é *manu militari* que os portugueses são desalojados de Elmina, na África, pelos ingleses (1604), ou do nordeste do Brasil pelos holandeses. Mas ela dá-se sobretudo pela força de uma economia conquistadora, como na Indonésia.

Ouçamos o desabafo de um comerciante português, invejoso do sucesso holandês. Por que seus compatriotas “têm um conceito mais alto da arte militar do que dos conhecimentos comerciais, que, com indústria [traduzindo: com espírito de empreendimento], poderiam

torná-los ricos?”⁶

Em verdade a política agressiva, preconizada inicialmente pelos “regentes” da Companhia holandesa das Índias Orientais, evolue gradualmente para a constituição mais pacífica de redes comerciais.

É quando rompe com o modelo ibérico dos *conquistadores* que o empreendimento colonial holandês prospera: ao seguir a escola dos concorrentes, provoca o fracasso no Brasil da Companhia holandesa das Índias Ocidentais (1621-1654).⁷

A Holanda e, depois, a Inglaterra suplantaram a supremacia colonial espanhola ou portuguesa — precisamente quando optaram por praticar um tipo *divergente* de colonização.

A confiança como instrumento de trabalho

A colonização é um laboratório. Os colonizadores revelam sua verdadeira face. Podemos comparar, em condições “naturais” idênticas, tipos de conduta e iniciativas econômicas que não são iguais. Com mais clareza do que na Europa, onde a interferência do econômico e do político nem sempre permitem ressaltar as linhas de uma distorção, a colonização fornece índices indiscutíveis da capacidade ou da incapacidade de criar um espaço econômico dotado de dinâmica de crescimento — em suma, de desenvolver por meio de auto-indução, em vez de simplesmente explorar por meios predatórios, determinado potencial econômico.

Vale assinalar que o funcionamento da Companhia holandesa e da inglesa das Índias Orientais revela superioridade de organização e de concepção, e também de motivação, relativamente à instituição análoga dos portugueses, dos espanhóis e dos franceses.* Não lhes retraçaremos aqui a odisséia. Resumamos simplesmente os traços mais marcantes da empresa britânica e da holandesa, e esboçemos paralelamente o retrato de uma colonização francesa — a do Canadá.

A Companhia holandesa e a inglesa das Índias Orientais — a famosa *Vereenigde Ostindische Compagnie*, ou VOC, e a *East India Company*, herdeira da *Levant Company* — são fundadas nos primórdios do século XVII, em 1602 e em 1600 respectivamente. Sua vocação, comercial e não territorial faz com que prefiram a captura de escravos ou a instalação de sucursais à onerosa conquista de terras.

O que impressiona na VOC é a *confiança* que desperta nos

* Consagramos a eles uma parte das *Leçons au Collège de France* de 1994.⁸

subscritores de um capital — 6.500.000 florins — imobilizado por dez anos; confiança que recompensa em dobro as ações emitidas por cada uma das câmaras da companhia. Estas repartem e gerenciam o capital (metade para Amsterdã, um quarto para a Zelândia, o resto para Roterdã, Delft, Hoorn e Enkhuizen), com a mais perfeita autonomia logística. Os lucros substanciais que a companhia oferece aos acionistas são fruto de uma política comercial extremamente elaborada, que chega ao ponto de emitir moeda comercial, visando a incrementar um mercado interasiático capaz de associar os potentados indígenas ao desenvolvimento do intercâmbio.

O gerenciamento do capital da Companhia inglesa das Índias Orientais leva mais tempo para se estabilizar. Ao contrário da holandesa, não há nenhuma concentração de capital (cada diretor tem teto de 3%). Grande margem de ação é deixada à iniciativa dos quadros. Trunfos principais: a superioridade das tripulações da marinha inglesa; a busca permanente de inovações e de adaptação comercial. E sobretudo *confiança* nas decisões dos agentes da Companhia.

Embora drásticas e circunstanciadas, as instruções que a *East India Company* transmite ao lorde Macartney, primeiro embaixador na China do rei da Inglaterra e a um tempo da Companhia, proclamam com vigor tal confiança: “Em todos os casos, queremos deixar a vosso critério ampla margem de ação na tentativa de redução dos custos de nossos investimentos na China, e temos *confiança em vosso discernimento e em vosso zelo*. Não é nossa intenção indicar-vos com precisão o modo de agir.”⁹⁹ *Confiança*: a palavra chave, que é preciso sublinhar, a qual, porém, é sempre acompanhada de rigoroso controle posterior. A direção da Companhia, no item 29 das instruções, volta à noção de *confiança*: “A prova mais segura da *confiança* que depositamos em vós [...] Estamos *confiantes* [...].”

Nova França ou França nova

O caso da Nova França contrasta de forma marcante com o sucesso comercial inglês. Evoquemos-lhe as características mais importantes, nos limites do século XVII, quando os comportamentos econômicos começam a diferir mais sensivelmente.

Eco ou contragolpe dos tumultos ocorridos na França, a colônia não consegue tornar-se potência demográfica — ao passo que, no sul, as colônias inglesas se povoam rapidamente. Quinze mil

“canadenses” estão como perdidos nas margens do São Lourenço; os três burgos, Quebeque, Trois Rivières e Montreal, não passam de grandes aldeias. E por motivo óbvio: o fluxo de imigrantes franceses para o Canadá é irrisório. Na melhor das hipóteses, quatro mil entre 1608 e 1671, e nenhum entre 1671 e 1740. Qual a explicação?

A corrente de imigração inicial para a “Nova França” levou para as margens do São Lourenço muitos protestantes, particularmente de Saintonge. Era o caso de Pierre du Gua,* o primeiro a estabelecer um posto no São Lourenço, e provavelmente de Samuel Champlain (1567-1635), o “pai da Nova França”.

As ligações protestantes deste último, que até seu nome bíblico sugere, não deixam dúvidas. Mas é diante de um padre católico que ele se casa, em 1610, com Hélène Boullé, ela própria filha de dois calvinistas.¹⁰

Com Gua e, depois, com Champlain, os momentos iniciais da Nova França foram vividos com o espírito ecumênico preconizado pelo rei que declarara: “Paris vale uma missa”. A mensagem do rei no ano de 1603 prescrevia a Pierre du Gua “que deixasse cada um viver de acordo com sua religião.”¹¹

Vinte anos depois o padre Sixto Le Tac declara que a colônia “estava nas mãos de uma administração quase toda herética”.¹²

As coisas vão mudar com Richelieu. O cardeal privava os protestantes do alívio que lhes era a emigração para as Terras Novas. E os protestantes tinham cada vez mais motivos para procurar uma “terra prometida”; não era o caso dos católicos. Resultado da exclusividade católica e da exclusão protestante: o Canadá francês foi a Nova França, mas não uma França nova.

Os remédios inúteis

Indubitavelmente Richelieu tomou emprestada aos holandeses a idéia de estabelecer no Canadá uma companhia estatutária: a “Companhia dos Cem Associados”, à qual foi confiado o uso do território “com plena propriedade, justiça e poder”. Mas esses “associados” não são comerciantes. São homens de cultura terrena, que só pensam em dividir entre si a posse desse país vazio; concedendo a si mesmos vastos territórios, sem capacidade nem talvez intenção

* Também se diz du Gast.

de valorizá-las; mas a ocupação impede qualquer outra iniciativa.

Richelieu, todavia, confirmara a autoridade de Champlain, apesar da origem duvidosa, na mesma ocasião em que proibira os protestantes de se juntar a ele. Champlain alimentava grandes projetos para a Nova França, pretendendo valorizar tanto o setor agrícola quanto o comércio de peles, ou ainda explorar nova rota para a China. Esses projetos tinham a marca do espírito de empreendimento. Na falta de homens, não foram adiante.

Depois, Jean Talon (governador de 1665 a 1672) esforçou-se para enviar outros emigrantes — católicos, pois essa era a exigência. Conseguiu: de 1667 a 1685 a população triplicou. Mas a poder de procedimentos que acabaram por inibir a colônia. Talon procurou fixar os soldados e os oficiais do regimento de Carignan por meio de concessão de terras aos primeiros e de posse aos segundos. Nada poderia ser menos propício ao desenvolvimento do espírito de empreendimento. Essa importação do regime senhorial esterilizava a motivação dos pequenos colonos.

Em 1663 Colbert retira o privilégio da Companhia dos Cem Associados para criar uma Companhia francesa das Índias, tão-somente um sucedâneo estatal das companhias de negociantes do tipo inglês e holandês.

Muito hábil, Talon tentou jogar outro jogo com as novas cartas. Quis restabelecer a idéia de vocação marítima e comercial, procurando organizar trocas triangulares — à semelhança dos holandeses nas Índias Ocidentais — que permitissem equilibrar a balança comercial da Nova França. Obteve o direito de tratar ele próprio com os indianos e até, em 1660, a liberdade geral de comércio. Tal esforço de liberalização teria sido saudável se houvesse tido continuidade. Infelizmente foi deixado de lado logo após a partida de Talon (1672). Segundo as palavras desiludidas do novo governador, restariam “duas atividades essenciais: a conversão das almas e a caça aos castores”.¹³

Hibernação e espírito de empreendimento

As inverniais águas geladas do São Lourenço não explicam tal hibernação do espírito de empreendimento. Obviamente, nem tudo é possível em determinado contexto geográfico. Seriam utópicos os projetos de desenvolvimento da Nova França de Champlain e Talon? No final do mesmo século Vauban defende, nas *Ociosidades*, “o cresci-

mento, ou melhor, a reabilitação do Canadá": "É certo que, em vez das 13 ou 14 mil almas que conta atualmente, daqui a trinta anos, isto é, por volta de 1730, o Canadá poderá contar cem mil; supondo que toda essa gente se case, e a renovação das gerações ocorra de trinta em trinta anos, gerando cada casamento apenas quatro filhos, poderá perfeitamente acontecer, sem milagre, que daqui a duzentos e quarenta anos, isto é, por volta de 1970, haja mais gente no Canadá do que jamais houve em todas as Gálias. Total, 25 milhões de pessoas em nove gerações..."¹⁴ Em 1970 o Canadá tinha 21 milhões de habitantes. Assim, uma quimera — com a ajuda da imigração — tornou-se realidade! Note-se, porém, que só menos de um terço era de ascendência francesa.

Nunca faltaram projetos para o Canadá francês. E alguns foram concebidos pelos homens mais bem colocados para realizá-los. Richelieu, Colbert: cada um desses estadistas formou uma imagem da Nova França. Mais: ambos compreenderam e quiseram imitar a superioridade de um modelo de colonização cuja origem nada devia ao Estado. Mas no coração da imitação alojara-se o verme do monopólio público, esterilizador da iniciativa privada. Colbert devia ter revisado a cópia do mestre — e, cem anos depois dele, o Estado que quis para si um privilégio exclusivo teve de reconhecer, no veredicto das armas, que, embora tivesse sabido planejar, não soubera executar.

O fracasso não estaria inscrito já na contradição de 1627, quando Richelieu proibiu os próprios protestantes de ir pôr em funcionamento o sistema que a França tentava copiar de uma república protestante?

O DECLÍNIO ESPANHOL

A despeito dos amplos recursos econômicos e culturais, a Espanha do século XVI já dá sinais de declínio. O “Século de Ouro” é o século do outro, ou melhor, da prata de Potosí; mas é também século de grande fabricação monetária, resplandecente demonstração de riqueza, ostentada diante das praças financeiras italianas, depois das cidades da Europa do Norte. Os espanhóis contentam-se com essa orgulhosa exibição, enquanto o espírito de iniciativa e de empreendimento é reprimido, quando não perseguido. O esforço de “reconquista” do território ocupado pelos muçulmanos imobiliza-se numa pose heróica, a do *hidalgo* sonhador, inimigo do trabalho e dos moinhos de vento. Simples imagem ingênua? Quem sabe?...

Os fracassos de Filipe II

Sem embargo, tudo parece apontar para o poder e a glória. A partilha desejada por Carlos V priva Filipe II das possessões germânicas. Ainda assim, de 1556 a 1598 seu reino abrange a Espanha, os Países Baixos, a Itália, as possessões americanas e, a partir de 1580, Portugal e suas colônias. Inteligente e consciencioso, assessorado por uma administração de juristas, assume com energia um reinado pessoal: tudo parece destinar a Espanha a conservar e até aumentar sua supremacia planetária.

Em vez da expansão, o declínio. A Espanha cairá de muito alto.

No século XVI Barcelona ainda é sede de intensa atividade industrial. Em Sevilha 13 mil operários trabalham em 1.600 teares. Toledo e Segóvia transbordam de manufaturas de seda e têxteis. Mas o marasmo não vai demorar.

Filipe II fracassa até no plano em que situa suas ambições. Vimos acima como a repressão da heresia política e religiosa nos Países

Baixos em grande parte malogrou. A derrota da Armada (1588) para a Inglaterra cismática e concorrente mostra que a Espanha “não estava vencida, mas não era invencível”. A frota é desbaratada mais pelo mar agitado do que pelos ingleses. Derrota devido ao mau tempo: seria simbólico? A Espanha não terá tido seu momento de triunfo senão em Lepanto (1570), contra os turcos — inimigos arcaicos, ou melhor, como ela, em processo de arcaização.

O fracasso é mais sério ainda no campo que o Estado considera secundário: a economia. O metal precioso é superabundante. Queima as mãos espanholas. Através da Espanha, passa das minas da América para os cofres dos financistas estrangeiros — que financiam a ação militar espanhola. Mais que de ouro, a Espanha esvazia-se de atividade. A semelhança de Roma no mesmo momento, é o lugar onde a exaltação da crença coincide com o aumento das dívidas. A Espanha sofre três bancarrotas, respectivamente em 1557, em 1575 e em 1597.

As fissuras sociais acentuam-se. As exclusões multiplicam-se: perseguição dos mouriscos* e dos marranos.** Em 1559 proíbe-se aos espanhóis ir estudar nas universidades estrangeiras — exceto a de Roma, a de Bolonha e a de Nápoles. Espantoso definhamento dos efetivos espanhóis na Universidade de Montpellier: por 50 anos, entre 1510 e 1559, eram 248; nos 40 anos seguintes, de 1560 a 1599, são apenas 12. A Espanha teme universidades que possam fabricar heréticos.

A obsessão pela “pureza do sangue” provoca o declínio do comércio e da indústria. A exaltação da honra, no Século de Ouro espanhol, pelo menos no reinado do mui católico Filipe II, inibe a dinâmica social, econômica e política. Resulta em exclusão e em divisão.¹ Deixará marcas por muito tempo.

Honra sem proveito versus honra do proveito

A imagem do *hidalgo* absorto em devaneios de bravo cavaleiro, deixando o lar entregue à ruína e improdutiva a terra que não vendeu,

* Muçulmanos da Espanha e de Portugal convertidos ao catolicismo.

** Judeus convertidos por coação ou por interesse (os quais, porém, o mais das vezes permaneciam secretamente fiéis ao judaísmo, embora praticando abertamente o cristianismo). Em espanhol, *marrano* significa “excomungado”, “maldito”, “danado” e até “porco”.

é evidentemente caricatura. Por outro lado, é freqüente o lavrador (*labrador*), principalmente o abastado, ser desprezado pelo *hidalgo*, sobretudo se empobreceu. O êxito econômico do primeiro é insuportável para a falência do segundo.

Alguns moralistas, como Pablo de León, tentam reabilitar o trabalho e a terra. Mas sabem que lutam contra um preconceito generalizado: "Os lavradores e os pastores, que fornecem o pão e o vinho e produzem carneiros e outras coisas necessárias à vida, são considerados por todos homens vis e desprezíveis."²

As "artes e os ofícios" não têm melhor sorte: ocupações vis, "*ofícios viles*". A idéia fixa do rebaixamento paralisa a economia do país, apartando-a das classes dirigentes.

Quando o pintor Velásquez, no auge da glória, solicitou a "veste" de Santiago,* seu amigo Zurbarán fez-lhe a apologia da família nos seguintes termos: "Os Velásquez nunca praticaram um ofício mecânico vil... Não se pode dizer que ele comercia, como tantos outros pintores." O conselho das ordens militares proscovia de fato qualquer ocupação *baixa* ou *manual*: joalheiro, pintor (se pintar para ganhar a vida), bordador, entalhador de pedra, pedreiro, estalajadeiro... Cento e quarenta e oito testemunhas desfilarão para atestar que Velásquez nunca recebeu dinheiro por um quadro.

Os próprios artesãos interiorizam a imagem que as elites têm deles. Um viajante, Barthélemy Joly, conselheiro e capelão de Henrique IV, visita em 1583 a Espanha em companhia do abade Boucharat, superior da ordem de Citaux. Encontra os artesãos obcecados pelo modelo aristocrático da ociosidade ostentatória: "Eles ficam sentados com ar de desdém perto de sua loja, duas ou três horas após a refeição, para depois passear com a espada na cintura; se conseguirem juntar duzentos ou trezentos *reales*, já se sentirão nobres; não fazem absolutamente nada, até que, tendo gasto o dinheiro, tornam a trabalhar e ganhar para exibir esses adornos, cujo uso chamam "*sustentar la honra*" (manter a reputação). Aí está uma honra sem proveito, que causa a esterilidade da Espanha."⁴

Honra sem proveito: a fórmula é diametralmente oposta à que encontramos pela pena dos Dezessete Senhores do diretório da

* A Ordem de Santiago era a de maior prestígio da cavalaria militar. Para ser admitido, Velásquez move céus e terra, isto é, o Vaticano. Uma primeira carta do cardeal Panciroli (dezembro de 1650) lhe apóia o pedido junto ao núncio apostólico de Madri. Em vão. Será necessária a intervenção direta do Papa (novembro de 1658) para dobrar o conselho da Ordem de Santiago.³

Companhia holandesa das Índias Orientais: “Tem honra quem obtém proveito.”⁵ Não se poderia resumir melhor a divergência de mentalidades.

Em verdade “o desprezo ao trabalho e o exagero da ociosidade”^{*} tinham sido denunciado como defeito grave, no reinado de Carlos V, por um certo Venegas: “O problema é que só na Espanha o ofício mecânico é considerado desonra.”^{**} Mas é voz praticamente isolada. Outra se levantará um pouco depois, na época de Filipe II — a de Luis de Ortiz, conselheiro financeiro da corte da Espanha: “Que sejam mudadas as leis do reino que rebaixam e desprezam os operários mecânicos, e que outras leis sejam feitas em seu benefício, dando-lhes honrarias e cargos.”⁸ O apelo não é levado em conta. Outro solitário, Gaspar Gutiérrez de los Ríos, repete-o por volta de 1600, instando a autoridade real “a honrar e favorecer os que trabalham e não os inativos, seja qual for seu estado”.⁹ Não surtiu efeito.

A situação social e moral do comerciante é igualmente julgada inferior, até mesmo à do “lavrador”. Diferentemente deste, o comerciante tira lucro “dos bens alheios, na maioria das vezes com grande prejuízo para os proprietários, e raramente sem trapacear”.¹⁰ A própria noção de comércio é suspeita.

Só o negócio de vulto escapa a tal descrédito. Um povo de conquistadores não estava em posição de rejeitá-lo totalmente. Os negócios internacionais são aceitos como atividade “*hidalga*”.¹¹ Estranha separação, que produz um efeito de compensação: quanto mais se justificam as trocas de longa distância, mais se rebaixa o comércio local, o comércio dos humildes. E convém entrar muito depressa no sistema: para se tornar verdadeiro *hidalgo*, a pessoa deve imediatamente deixar de lado a atividade na área dos negócios, por meio das quais adquiriu o direito de acesso à superior classe dos *hidalgos*. Uma vez içado alguém à torre, empurra-se a escada que lhe permitiu subir.

A guerra social

O reinado de Filipe II é marcado por verdadeira guerra social, cujas armas são a honra, a ortodoxia religiosa e a pureza do sangue

* *El menosprecio del trabajo y descomedimiento de la ociosidad.*

** *Se tiene por deshonra el oficio mecánico.*

(*limpieza de sangre*). Ora, as vítimas desse sistema de exclusão estão precisamente nas camadas dinâmicas da sociedade espanhola: judeus “conversos”, mouriscos, marranos de Portugal — país anexado à coroa da Espanha em 1580.

As exclusões são coletivas. Definem-se conjuntos, categorias; são isolados, afastados — sem considerações pessoais. O mecanismo impede sistematicamente qualquer emergência da individualidade. Pela idéia da honra, poder-se-ia ter definido uma sociedade reconhecedora do mérito e da realização pessoais. O que se vê emergir é exatamente o contrário de um personalismo. A Espanha leva ao extremo uma lógica coletivista da honra.

Ela não confia nem nas conversões que opera. Não é das menos importantes contradições do sistema social e religioso espanhol perseguir os mesmos que ele forçou a abjurar suas crenças. É verdade que bom número de cristãos novos (*crístianos nuevos*), longe de ser zelosos prosélitos do catolicismo espanhol, eram simpatizantes do pensamento erasmiano.¹²

Alguns autores vão mais longe. “Que é pior: descender de mouros, de judeus ou de heréticos?”, pergunta-se Antonio Agustín no *Dialogo de las armas*. Eis a resposta: “Penso que o pior é descender de heréticos; e acho que de direito os filhos e netos dos condenados por heresia são infames, e não podem ter cargos nem dignidades.”¹³ A semente nociva do protestantismo é vivaz... É preciso perseguir nos filhos e nos netos o pecado dos pais e dos avós.

O papel da Inquisição: um falso processo?

Como deixar de tratar agora a questão da Inquisição?

Três países padeceram grave atraso econômico. Não acompanharam a industrialização do século XIX. Os três foram o palco privilegiado da Inquisição moderna: Portugal, Espanha, Itália. Seria mera coincidência?¹⁴

Em verdade estaríamos adotando procedimento inquisitorial se culpássemos a Inquisição de todos os pecados. Seu processo deve ser instruído sem preconceitos. Os trabalhos de Jean-Pierre Dedieu ajudam a responder a duas perguntas.

Terá a Inquisição isolado a Espanha das grandes correntes econômicas e intelectuais da Europa do Norte?

Teria a Europa do Norte apagado da cultura espanhola traços propícios ao desenvolvimento econômico?

1. Não resta dúvida de que a Inquisição impedia o livre movimento das pessoas. Ela trabalhou para construir uma cortina de suspeitas, de procedimentos, de formalidades entre a Espanha e o exterior. Entrar na Espanha já comportava risco.

Ter contato com heréticos é motivo suficiente para numerosas condenações. Negociantes espanhóis que comerciavam com La Rochelle são suspeitos de heresia; censura-se-lhes o não denunciar os protestantes com que se encontram. Tal perseguição não alcança somente os espanhóis. Os estrangeiros são particularmente suspeitos. Das pessoas que compareceram diante do tribunal de Toledo, 25% são estrangeiros entre 1561 e 1620, e cerca de 40%, no século de XVII.

No século XVIII a proporção diminui. Menos vigilância, menos xenofobia inquisitorial, ou simplesmente desencorajamento dos estrangeiros e fechamento do país? Se os acusados de Madri não passam de um para cada cinco, é preciso assinalar que entre eles se acham "alguns desses especialistas importados a preço de ouro para iniciar os espanhóis nas técnicas modernas".¹⁵ Estranho comportamento: *paga-se muito para virem, e são perseguidos porque vieram.*

Naturalmente, o sistema abre exceções. São assinalados casos de tolerância "por causa do comércio". A necessidade faz a lei. A Inquisição vê-se forçada a suspender o obstáculo de vez em quando, para que sua intolerância seja tolerável.

Observação do mesmo gênero pode ser feita quanto à circulação de obras incluídas no Índice. A vigilância e a Inquisição não são tão bem organizadas para impedir a penetração de muitos livros proibidos. Ineficiência burocrática, corrupção dos funcionários, multiplicação das "licenças de leitura" com pretexto de estudo ou de controvérsia, má vontade dos livreiros: o sistema está longe de ser absolutamente estanque. Mas esse afrouxamento não é sinal de tolerância de fato, que substituisse a intolerância de direito; indica simplesmente que a vigilância já não é tão necessária. O essencial do trabalho já foi feito. *A Inquisição conquistou os espíritos.* Já não precisa ficar à espreita, dado que a essa altura a inibição cultural se tornou caráter adquirido — e transmissível. A pressão social, os hábitos mentais acabam por fazer quase supérfluo o sistema inquisitorial. Não foi ele que se tornou obsoleto no século XVIII, mas a vitalidade espanhola.

É preciso pois evitar considerá-lo, ou em todo o caso unicamente a ele, um aparelho maléfico que gerou sozinho o clima

economicamente esterilizante. Em muitos aspectos a Inquisição é apenas instrumento das mentalidades dominantes. Ela não inventou a repressão: exerceu-a, porque o espírito público o exigia. A exclusão e a perseguição são uma escolha social da Espanha inteira.¹⁶ O próprio Filipe II a princípio resistiu aos *Estatutos sobre a Pureza do Sangue*, antes de aceitá-los sob pressão de instância quase unânime.¹⁷ Do mesmo modo que a Revogação do Édito de Nantes será decidida em 1685 por Luís XIV, porque a grande maioria dos franceses a exigiram.

Consequências na economia

2. O objetivo da Inquisição, claro está, não é perseguir sistematicamente comportamentos que fossem tendentes a estimular a iniciativa econômica. Não é esse o seu domínio; não se deve procurar nesse lado a causa dos mecanismos inibidores. A Inquisição nada teve que ver com o desprezo ao trabalho na Espanha do Século de Ouro, especialmente o trabalho artesanal, industrial e comercial. Sem embargo, conquanto indiretos, são patentes na economia os efeitos negativos de sua ação. Perseguem-se marranos e conversos por motivos religiosos; mas através deles se atingem as forças vivas da economia espanhola. A cultura comercial e financeira era difundida nas comunidades perseguidas, dispersadas, rejeitadas. “Cerca de 12% dos 7.500 acusados recenseados em Toledo pertencem ao mundo das finanças e do comércio, evidentemente sobre-representados. Dois terços eram conversos.”¹⁸ O empobrecimento econômico foi o preço pago pela purificação étnica.

E Portugal?

Nos *Procedimentos Curiosos da Inquisição de Portugal contra os Franco-maçons*¹⁹ consta o infortúnio de um comerciante inglês, infortúnio que pode ilustrar o funcionamento de uma sociedade de desconfiança.

Trata-se da história de uma família suíça, originária de Berna. O pai, cirurgião, instala-se na França, onde conta com o apoio de poderosos protetores. O édito de Fontainebleau o expulsa do país. Ele vai com a família para Londres, onde se estabelece, e naturaliza-se logo ao chegar.

O filho John Coustos, que se tornara lapidário, quer fazer fortuna no Brasil. Vai a Lisboa para conseguir autorização do rei: “Mas esse monarca, tendo sido informado de minha habilidade e do conhecimento que eu podia ter de pedrarias, recusou-me o pedido, seguindo a opinião de seu conselho, considerando-me demasiado competente para instalar-me num país cujo povo ele julga conveniente manter na *ignorância* total dos tesouros que o cercam por todos os lados.”²⁰

Estabelecendo-se então em Lisboa, nosso lapidário não tarda a cair “nas mãos da cruel Inquisição”, cujo poder é ainda “mais despótico em Portugal que na Espanha”.²¹ Denunciado e feito prisioneiro, será torturado e condenado a quatro anos nas galeras. A salvação virá da... Inglaterra, de onde Coustos consegue fazer chegar um pedido de ajuda; o embaixador britânico obtém-lhe a libertação em 1744: “Estou de volta a este feliz país”, escreve, “onde o homem pode gozar os privilégios da liberdade.”²²

Para além do destino pessoal de Coustos, sua visão da concepção portuguesa de exploração colonial merece ser retida:²³ a exploração da *ignorância*, prudentemente mantida.

Piedoso desemprego

Sem prejudicar a relação que os une, podemos constatar a coincidência de certos comportamentos antieconômicos com certas práticas religiosas. Enumeraremos, após Bennisar, os mais salientes.

Quando a guerra da América do Norte espalhou insegurança por todo o Atlântico, as mais sólidas companhias de seguros marítimos da Inglaterra e da Holanda recusaram-se a cobrir os riscos, não importando o preço. As de Barcelona continuaram em frente: colocaram-se sob a proteção de Nossa Senhora de Montserrat.²⁴ Uma devoção piedosa dispensa um cálculo econômico, no mesmo momento em que na Holanda e na Inglaterra o cálculo econômico toma o lugar da devoção piedosa.

Era corrente exigir sob juramento, ainda no século XVIII, um ato de fé na Imaculada Conceição para entrar nas corporações de artesãos e nas confrarias religiosas, paralelas às corporações, que organizavam a vida cultural do ofício e gerenciavam as instituições de assistência mútua.

O prestígio de um santo, seu elo com esta ou aquela cidade ou província, o fato de pertencer a determinada ordem religiosa influente

eram motivos para obter do poder civil que o dia em que era festejado fosse feriado. Não é indubitável que isso tenha sido edificante para o povo cristão, mas é certo que o trabalho foi prejudicado. O número desses feriados religiosos fora tão multiplicado, que começaram a surgir queixas. Eram dirigidas a Roma, pois era preciso nada menos do que a autoridade pontifical para mudar os direitos dos santos.

Benedito XIV recomendou a diminuição dos feriados religiosos. As dioceses acataram a injunção com maior ou menor boa vontade. Em Toledo o arcebispo fez o que pôde; mas depois da redução ainda restavam noventa e quatro feriados gerais, aos quais se somavam os feriados paroquiais. E esse era o número oficial, aquém da verdade. O total dos dias santos por ano, no final do século XVIII, chegava, segundo Bennassar, a “pelo menos cento e setenta”.²⁵

*O mal é que durante o ano há dias
Em que não se trabalha; arruinam-nos com tantos dias santos;
Um prejudica o outro; e o Senhor cura
Sempre sugere mais um santo no seu sermão.*

Pelo menos o sapateiro de La Fontaine se indignava com essa ociosidade forçada. Na Espanha, acostumam-se a ela muito bem. Cada vez melhor.

A pobreza mantida pela sociedade assistencial

Pode-se afirmar que a Igreja espanhola manteve e fez perdurar a pobreza. Amava tanto os pobres, que os multiplicou. Socorre-os com zelo, porque eles “exercem uma função social e religiosa, oferecendo ao rico a oportunidade de se dedicar às boas ações”.²⁶ Ela lhes dá uma assistência tão eficaz, que a pobreza se torna um estado em que é perfeitamente possível acomodar-se. O que nós chamamos de auxílio alimentar atinge proporções prodigiosas: em Sevilha, em 1679, 14 mil pães são distribuídos diariamente; em Córdoba, 3 mil libras de pão — que às vezes chegam a alimentar 7 mil pessoas.²⁷ Compreende-se a reação de um visitante inglês, embora admirando essas manifestações de caridade eclesiástica: “Que estímulo à atividade podemos encontrar aqui? Quem vai cavar um poço se a água lhe é trazida da fonte? Está com fome? Os mosteiros o alimentarão. Está doente? Um abrigo está pronto para recebê-lo. Tem filhos? Não é preciso trabalhar para criá-los: serão atendidos sem que tenha de se

preocupar com isso. Será demasiado preguiçoso para ir em busca de comida? Basta retirar-se para o asilo".²⁸

A sociedade de assistência espanhola é perversa devido aos efeitos que causa. Faz girar o círculo vicioso do não-desenvolvimento. O investimento dos ricos — isto é, principalmente as pessoas ligadas à Igreja — é destituído de qualquer caráter produtivo. Quanto aos pobres, deixam-se levar em seu estado de pobres. Esse sistema é a antítese do sistema holandês, que, nessa época, só oferece aos pobres trabalho remunerado.

Mas acontece que o sistema espanhol atinge seu limite: é o caso da região da Estremadura. Aí a pobreza é tão assustadora que já nem a assistência consegue provê-la. Em Trujillo, em 1557, 45% de pobres; em Cáceres, em 1597, 42%. A miséria da população provoca então a emigração. E que emigrantes: Cortés, Pizarro, Paredes, Orellana, Núñez de Balboa, Pedro de Valdivia... todos eram originários da Estremadura.²⁹ Não levam consigo nenhum conhecimento, nenhum talento econômico, nem mesmo o simples hábito de trabalhar. Esses homens têm uma cobrança para com a vida; mas só sabem cobrar através do saque.

Na conquista dos espaços americanos encontramos a expressão de uma grande vitalidade, mas de uma vitalidade fortemente negativa. O caráter reativo desse comportamento explica por que a exploração do Império espanhol se assemelha mais à conquista do que ao empreendimento, mais ao ato de força do que ao esforço, mais à pilhagem do que ao desenvolvimento.

A emigração desses famintos heróis da Estremadura para as Américas está na origem do relativo não-desenvolvimento — político, econômico, cultural, social — do subcontinente americano.

Uma bela fiesta

Um século e meio depois, e aparentemente apesar dessas conquistas, mas na realidade antes por causa delas, o declínio espanhol é patente.

Eis uma testemunha: Alexander Stanhope, que de 1690 a 1699 ocupa a função de embaixador na corte de Madri. Com todo o ouro da América, "a despeito da afluência de tantas frotas e galeões",³⁰ o numerário é "tão raro que só vendo para crer". Metade do exército é composto de mercenários alemães e valões, morrendo de fome e prontos para desertar. A marinha, no espaço de dez anos, passou de

dezoito “bons navios” a dois ou três. Remediar esses males? Como seria possível para uma Espanha dilacerada por lutas intestinas, rivalidades, inveja, Espanha que se encouraçava com um imobilismo “altivo e arrogante”, com pose de “maior nação do mundo”, como no tempo de Carlos V.³¹

Uma carta de seu filho James completa o quadro. É escrita de Palma de Maiorca, na primavera de 1691. O embaixador é recebido na cidade, e seu filho conta que a recepção foi perturbada por um acontecimento — uma festa bem espanhola, mas à qual a embaixada foi gentilmente convidada: um auto-de-fé. Em duas semanas, quarenta e sete “judeus e heréticos” são enviados à fogueira, em duas fornadas. Isso não bastou: “outra *fiesta*, nome que se dá no dia consagrado a um ato tão execrável como esse”,³² é anunciada. Sombria festa primitiva, onde as únicas luzes são as das chamas.

Alguém se espantaria com a identidade das vítimas? “A maior parte dos criminosos que já haviam sido ou seriam mortos eram os homens mais ricos da ilha e proprietários das melhores casas da cidade.”³³ A observação é bem de um inglês: que obscuros motivos religiosos levariam esses espanhóis a dizimar sua elite econômica?

“A Espanha transformou-se nas Índias do estrangeiro”

Depreende-se dessas análises que o declínio espanhol não é unicamente imputável aos reveses registrados na “demografia, nos preços, no comércio e na produção em torno do período 1590-1652”,³⁴ como se afirmou. Essa explicação é tautológica: o que “declínio” diz em traços gerais, ela o diz detalhadamente.

Pode-se concluir, pelo contrário, com Henry Kamen,³⁵ que um “esquema de dependência” afetava toda essa economia e a impedia de valorizar seus imensos recursos. Ele proibia qualquer contato fecundo com as idéias e as práticas econômicas que em outros lugares davam provas de eficácia. O caráter estrutural e qualitativo dessa inibição explica o embaraço tenaz dos historiadores da economia para descrever o declínio da Espanha e lhe conferir referências cronológicas.³⁶

Quanto aos próprios espanhóis, não hesitaram em culpar os estrangeiros pelo declínio de seu comércio — embora relativamente excluídos da vida política e cultural da Espanha, não o eram, de fato, de sua vida comercial ou financeira. Essa dependência para com o exterior era bem visível na denominação do capital genovês ou flamengo — atestada pela fórmula lançada nas Assembléias

de Valladolid em 1548: "A Espanha transformou-se nas Índias do estrangeiro."³⁷

Em 1670, a atividade do porto de Cádiz desperta a admiração do cônsul da França; mas ele esquece de assimilar que cinco sextos desse comércio estão nas mãos de estrangeiros.³⁸ A frota mercante espanhola desaparece. No século XVII, todo o tráfico de Alicante, segundo porto espanhol, é feito por navios estrangeiros. Estes não dão forçosamente prioridade aos poucos negociantes espanhóis: "O comerciante Filipe Moscoso, em 1675, teve de esperar seis meses para conseguir um navio com espaço suficiente para embarcar sua carga de sabão com destino a Amsterdã."³⁹

A Espanha é, portanto, menos um império colonial do que um reino colonizado. Colonizado duplamente: no interior, pela monarquia castelhana e sua burocracia clerical, sua inquisição, suas guerras desastrosas e o apoio constante que dá ao imobilismo e ao exclusivismo sociais; no exterior, pelos comerciantes e financistas vindos do estrangeiro, dos quais os mais importantes — ironia da História — foram os flamengos e os holandeses, seus próprios vassalos, depois seus próprios rebeldes.

"Uma prosperidade que se escoia como uma torrente"

O que terá sido, definitivamente, o declínio espanhol? Um refluxo inelutável ou um recuo contingente? Essa questão lançou Fernand Braudel em grandes contradições. Ele concorda sem reservas com a tese "conjunturalista" de Rapp sobre o refluxo e a decadência do mundo mediterrâneo; no entanto, também sabe ver e denunciar a desmobilização das elites espanholas, a crise do investimento — um "drama econômico", diz ele, "o fato de a burguesia de Barcelona aplicar seu dinheiro em terras" e "já não se arriscar nos negócios marítimos".⁴⁰

Mas o drama, diversamente da tragédia, não é fatalidade. Suas personagens têm responsabilidade no palco econômico. A falta de compromisso financeiro e comercial espanhola, a desvitalização ibérica na competição européia são escolhas, que têm suas razões próprias, e não meros efeitos de um mecanismo incontrollável.

É lícito pensar que o diagnóstico feito por François Véron de Forbonnais, em 1753, nas *Considerações sobre as Finanças da Espanha*, estava mais próximo da verdade. Pena que nem Marx, nem Max

Weber, nem Fernand Braudel o tenham meditado (em verdade nem sequer o leram).

Para Forbonnais, o declínio espanhol começa em 1516 — às vésperas da Reforma de Lutero. Numa página fulgurante faz o levantamento da questão: “Uma enorme abundância das mais ricas produções com que a natureza favoreceu a zona temperada; vastas possessões nas regiões mais férteis do novo mundo; minas inesgotáveis de ouro e prata; uma marinha poderosa; um comércio ativo; boas leis, uma população numerosa, um povo fiel dotado de talento e de constância apropriados para a realização de grandes empreendimentos: todos esses atributos apontam indubitavelmente para a imagem do mais fantástico potencial que se poderia encontrar num país das mesmas dimensões da Espanha.”

É de fato desse ponto de vista que se deve considerar essa monarquia, no momento em que Carlos V reúne todas as coroas em sua cabeça, em 1516. “Essa grande prosperidade se escoia como uma torrente: em menos de um século, mal se lhe viam os vestígios, e em 1619 escritores espanhóis começam a elaborar projetos para o restabelecimento político do seu império ...”⁴¹

Escoamento, desmoronamento, o quadro é impressionante. Depois da constatação, a análise: “Uma mudança tão espantosa por diversas vezes levou políticos especuladores a refletir. As principais causas apontadas são a expulsão dos mouros e dos judeus, o povoamento das colônias, as freqüentes transmigrações devidas à distância entre as diversas partes que compunham a monarquia espanhola na Europa, e sobretudo o abandono da agricultura e a perda da indústria.”⁴²

Em outras palavras, a Espanha paga o preço de sua intolerância, de sua discriminação étnica para com uma população tranqüila e laboriosa; afora isso, sofre uma sobrecarga logística em virtude de sua hegemonia continental. Quanto à agricultura e à indústria, as “duas pernas” com que deveria andar, elas lhe faltam. Ou melhor, foi a própria Espanha que as amputou.

Forbonnais compara a renda nacional da Inglaterra (179.775.000 de libras de Tours) com produto das rendas gerais e provinciais de toda a Espanha (72.656.805 de libras de Tours).⁴³ “Esse paralelo nos leva a concluir que a prodigiosa diferença resultante é causada pelo abandono da agricultura e das artes (técnicas).”⁴⁴ A “perda” da indústria é por ele considerada um acidente inevitável, como que um abandono voluntário — um desligamento econômico.

“A ruína da agricultura deve ser atribuída a algum vício na administração”⁴⁵ — taxas excessivas sobre os grãos, gerenciamento

dos celeiros públicos por chefes “sem dedicação, sem inteligência, sem organização e muitas vezes sem probidade”.⁴⁶ Observador avisado da distorção econômica e social que caracteriza a Europa, Forbonnais compara a política agrícola adotada pelos holandeses e ingleses com a da Espanha — previdência, flexibilidade, dinâmica importadora e exportadora de um lado; rigidez tarifária do outro.⁴⁷

Quanto ao comércio, “o erro funesto, (...) a principal fonte do seu enfraquecimento”, foi tê-lo “submetido às Finanças, cujo vigor nunca poderia advir senão dele”. Funesta inversão de papéis, que instala na Espanha seu “cortejo de fraudes”.⁴⁸

O espírito de conquista — realidade ou ficção?

Na verdade, o que ocorreu no reino da Espanha no século XVII obriga-nos a reconsiderar o que ele realizou no XVI. Se suas conquistas no Novo Mundo expressaram sua vitalidade, o que foi feito dela? Por que perdeu a força?

Essas interrogações levaram muitos historiadores a procurar explicações nas mentalidades. Sem embargo, suas respostas recorrem a uma espécie de história mental conjuntural, quando não produto de acontecimentos. Para Wallerstein a expansão do outro lado do Atlântico teria sido apenas “reflexo de uma reação psicológica” à derrota da cristandade para os turcos muçulmanos. Para Pierre Chaunu é “um fenômeno de compensação, uma espécie de fuga para a frente”. Para Parry⁴⁹ a diminuição do ritmo — constatável a partir de 1557 — do processo de expansão seria explicada pela experiência infeliz das ambições imperiais de Carlos V na Europa: ela teria servido de aviso contra qualquer risco expansionista suplementar, e provocado um retraimento no interior das posições estabelecidas.

Mas não conviria procurar além da conjuntura? Como localizar a coincidência exata entre a época da conquista, aquela em que supostamente a vitalidade espanhola se expressou plenamente, e a política de “purificação étnica” aplicada na própria Espanha?

O comportamento agressivo com relação às minorias econômico-religiosas tem início em 1492: os judeus são expulsos no mesmo ano em que Cristóvão Colombo tenta sua aventura por conta da Espanha. A exclusão reafirma-se em 1502 e 1525, do que subsiste do inimigo mourisco convertido à força. Mesmo essas conversões não são suficientes; a Espanha duvida, não sem razão, de sua autenticidade; e em todo o decurso do século XVI persegue marranos e erasmianos.

Em 1609 expulsa a minoria pseudo-religiosa dos mouriscos, cerca de 300 mil homens, trabalhadores agrícolas — sem sequer levar em conta as conseqüências inevitáveis para a exploração dos vastos domínios da aristocracia latifundiária.

O espírito das elites espanholas não se empenhou na busca de uma harmonia sócio-econômica, mas numa rejeição violenta que faz de seus principais credores inimigos. A história não oferece nenhum outro exemplo de expansão econômica baseada na expulsão de uma categoria sócio-econômica. O que existia de burguesia concorreu sem restrições para esse movimento, quando não o provocou. Em vez de procurar “Américas interiores”, a Espanha só se preocupou com expulsar “indígenas” de seu próprio solo, aos quais ela imputava o estado de inibição da vida econômica do país — uma inibição por que ela mesma era a principal responsável. Comportamento de tal ordem não parece atestar — apesar do que disse Wallerstein⁵⁰ — “o mesmo espírito de empreendimento de outras regiões da Europa”.

Em outros lugares a imigração judia, protestante e, de modo geral, das minorias religiosas foi extremamente benéfica ao desenvolvimento econômico, à inovação, à procura de novas estruturas sócio-políticas liberais. Aqui, a desconfiança expressa pelas expulsões maciças, seguidas de emigração forçada, mostrou-se desastrosa. Acreditando purificar-se, a Espanha esvaziava-se de seu próprio sangue, arrastando para a ruína as zonas européias que tinham estado ligadas à sua ascensão por via indireta, comercial e financeira: “a Itália do Norte, a Alemanha do Sul, Portugal, Antuérpia, Cracóvia”,⁵¹ ou seja, bastiões do catolicismo.

Como no caso de Portugal, é difícil explicar o declínio da Espanha meramente pela “hipersensibilidade” à “contração econômica” que caracterizou o século XVII, para usar a expressão de Pierre Chaunu.⁵² Ou melhor, essa hipersensibilidade é indício de uma vulnerabilidade mental da Espanha: sua obstinação em perseguir com vindita os espanhóis não-católicos atesta uma espécie de raiva surda e tenaz ao universo mental e social da atividade empreendedora.

O impulso da conquista não teve o sentido de empreendimento criador. Reduziu-se a empreendimento guerreiro.

E a Itália, berço do mal romano? É dilapidada, ao longo da divergência, por tudo o que conta na Europa.

A Itália, em primeiro lugar, é Nápoles, a maior cidade da cristandade latina — no momento da Reforma, ela supera Paris. Em

1606 tem o dobro da população de Veneza, e quase o triplo da de Roma. Em dois séculos assiste-se à morte de Nápoles... estagnada na mendicância, na delinqüência, na prostituição. Nápoles é um Vesúvio extinto: as emanações do *bel canto* indicam belos resíduos — mas, se excetuarmos a construção do Palácio Real (séculos XVII e XVIII) e do Teatro San Carlo (1636), nenhum canteiro de atividade é instalado.

Esse é o roteiro do recuo italiano. No século XVII as elites se aposentam antecipadamente em relação ao resto da Europa.⁵³

Os inventores do mal romano são os primeiros a sucumbir diante dele. Esse mal é um mal da alma. Pois os recursos estão presentes. O que falta é energia para explorá-los.

5

FRANÇA-INGLATERRA: A DIVERGÊNCIA DA INOVAÇÃO

Passada a hora — o século — de glória holandesa, uma glória arrancada de intensa luta contra as vagas e os flagelos espanhóis, um novo tandem surge no palco europeu: França-Inglaterra.

A oposição entre essas duas nações reveste-se de significado importante, já que, se nos detivermos no aspecto quantitativo (volume do comércio, produção, renda *per capita*), a distância que as separa no final do século XVII tende a se reduzir no decorrer do século XVIII. Daremos dois exemplos, na esteira de François Crouzet.¹

No dia da morte de Luís XIV, o montante do comércio exterior da França está “um pouco acima da metade do comércio inglês”; às vésperas da Revolução, já está “muito próximo” do atingido por este. Quanto ao volume da produção industrial (manufaturas, metalurgia, têxteis), a França suporta brilhante comparação com a Inglaterra.

Seria a superioridade britânica apenas um mito francês de autodepreciação?

Fraquezas comerciais de um êxito econômico

Se quisermos comparar globalmente o crescimento das duas economias, é preciso assinalar a ordem de grandeza da população francesa e da britânica: entre 1700 e 1781, a população francesa passa de 21,5 a 26 milhões de almas (+ 21%); a da Inglaterra, entre 1700 e 1790, de 5,1 a 7 milhões (+ 37%).

Dever-se-ia concluir com Crouzet “que o crescimento da produção e do rendimento real médios *per capita* foi quase da mesma ordem nos dois países, e possivelmente mais rápido na França”? ²

Evitemos responder antes de tentar fazer uma análise qualitativa. Esta revela distorções profundas, mostrando que o crescimento da

produção e o da renda *per capita* não são índices infalíveis do desenvolvimento: podem dissimular uma estagnação de origem política ou social; ou calcanhares de Aquiles, lá mesmo onde se teria concluído haver superioridade.

Tomemos o cultivo de cana-de-açúcar e de café em São Domingos. Os franceses podem orgulhar-se de ter conseguido custos de produção muito vantajosos com relação às Caraíbas inglesas. Mas o extremo sucesso dessa colônia não é comparável senão à extrema dependência da França para com ela. Às vésperas da Revolução, três quartos das trocas com as colônias francesas eram feitas com São Domingos; a reexportação de seu açúcar constituía quase um terço das exportações totais.⁴ Quando a França perder São Domingos em meio aos sobressaltos da Revolução, as conseqüências econômicas serão imensas. *A contrario*, a diversificação do comércio colonial britânico permitiu-lhe digerir facilmente a perda — política, mas de modo algum econômica — das Treze Colônias. A independência americana foi a pedra-de-toque da organização do comércio britânico e de sua capacidade de resistência a uma conjuntura desastrosa.

Outra assimetria reveladora: o comércio inglês exporta produtos da indústria, na proporção de dois terços do volume de exportações. Nas exportações francesas, os produtos industriais representam apenas dois quintos.⁵ Não há dúvida de que o mercado interior podia absorver a atividade das nascentes indústrias francesas. Mas a estrutura do comércio exterior da França se parece mais com a de um país subdesenvolvido — maioria de produtos primários; a do comércio exterior britânico, em que domina a indústria, já é de país desenvolvido.

É certo que existem alguns setores onde as duas economias convergem mais do que divergem (por exemplo, a indústria da lã, do linho e da seda). No todo, porém, prevalece a distorção. O peso da cidade, da indústria e do comércio é muito maior na Inglaterra, na população ativa, na receita nacional.⁶

Uma dinâmica de inovação industrial

O que ocorre sobretudo é que a capacidade de inovação parece ser distribuída de maneira muito desigual. No decorrer do século XVIII inglês, a lista de inovações que fazem avançar as técnicas de produção é impressionante. De que natureza são, e quais as causas do seu aparecimento?

Poderíamos citar o exemplo de John Lombe indo roubar em Livorno os segredos das máquinas italianas de tecer a seda, e construindo uma fábrica, em 1717, baseado nesse modelo, para corroborar a tese de Braudel — verdadeira pirataria intelectual e tecnológica, de que o Mediterrâneo seria a infeliz vítima e os europeus do norte os espertos beneficiários. Mas a indústria da seda nunca foi de fato o florão da indústria inglesa. Nos domínios centrais da industrialização — metalúrgico, mecânico e têxtil — as inovações decisivas serão da mais pura procedência britânica. Afinal, a adaptação das inovações dos outros não é outra forma de inovação? O Japão e os “dragões” — o grande e os pequenos — mais tarde farão soberba demonstração desse conceito.

O que impressiona em primeiro lugar é o caráter quase exclusivamente industrial das descobertas e invenções inglesas do século XVIII. Tudo se passa como se a invenção tivesse deixado o campo especulativo para responder à preocupação de melhorar as técnicas de produção. Assinalemos apenas algumas das mais significativas, que se encadeiam em ritmo acelerado:

1705: Máquina a vapor de Thomas Newcomen (1663-1729)

1709: Melhora da produção de ferro fundido pela modificação da composição do combustível (coque e turfa misturados) e aumento da potência dos foles, por Abraham Barby pai.

1718: Dispositivo automático de manobra das torneiras da máquina a vapor de Newcomen, por Brighton.

1733: “Lançadeira” no tear de John Kay.

1735: Os Darby, pai e filho, utilizam pela primeira vez o coque metalúrgico em altos-fornos.

1740: Huntsman obtém aço por meio de fusão.

1756: Smeaton produz o cimento, mistura de cal e argila.

1758: Elias Whitney inventa o triturador a vapor.

1765: Watt reduz a quantidade de carvão da máquina de Newcomen.

1767: James Hargreaves inventa a *spinning jenny*, roca manual aperfeiçoada.

1767-1768: Thomas Higgs e Richard Arkwright põem em funcionamento a *waterframe*, máquina de fiar movida por roda hidráulica.

1774: John Wilkinson aperfeiçoa a perfuração do ferro fundido; Samuel Crompton fabrica a *mule jenny*.*

* Tear sobre o qual Karl Marx dissertou longamente. Assim chamado porque, como a mula, é um cruzamento do *waterframe* com o *spinning jenny*.

- 1778: Rotativa para fiar de John Wilkinson.
 1783: Henry Cort e Peter Onions: *puddlage* do ferro fundido.
 1785: Edmund Cartwright inventa o tear a vapor.
 1786: Watt e Boulton entregam a primeira máquina de dupla potência (50 cavalos).
 1792: William Murdock faz a experiência da iluminação a gás de hulha.⁷

Essa é a ladainha de um século de epopéia tecnológica. Ela sugere pelo menos duas observações.

1. As inovações técnicas provocam outras, e se sucedem acelerando-se, como as etapas de uma reação em cadeia. O vapor, a fiação e tecelagem e a metalurgia são os três eixos segundo os quais essa reação se propaga: eixos às vezes secantes, como no caso da tecelagem a vapor.

2. Quem são os inovadores? Raramente teóricos; na maior parte das vezes, os próprios industriais, enfrentando problemas de abastecimento de matérias-primas, insuficiência de produção, arcaísmo profissional, e sendo estimulados pelos desafios da concorrência ou pela demanda do mercado.

Os Darby são mestres de forjas em Coalbrookdale. Huntsman? Um relojoeiro da região de Sheffield. James Hargreaves? Um tecelão. Thomas Higgs é operário cardador. Arkwright, cabeleireiro. Samuel Crompton, fiandeiro e tecelão. John Kay, simples fabricante de cardas para máquinas de tecer. Henry Cort é mestre de forjas, e Peter Onions, contramestre. Edmund Cartwright é pastor; Newcomen, fundidor e ferreiro. O desenvolvimento dos "Institutos mecânicos", que visam a favorecer a penetração do espírito científico na prática operária e artesanal, terá assim fornecido, segundo a feliz expressão de Maxine Berg, "um antídoto cultural à divisão do trabalho".

Características da invenção francesa

A esses habilidosos inventores contrapor-se-ão os cientistas franceses da mesma época, astrônomos, matemáticos, químicos e físicos de altíssimo nível. Réaumur escreve em 1722 *A Arte de Converter Ferro Fundido em Aço*: seu trabalho será subestimado; e Clairaut, d'Alembert, Maupertuis, Lavoisier lhe fazem brilhante companhia. Em 1760 Clairaut refaz a teoria do movimento dos cometas, com mais precisão que Halley. Mas dois anos antes é um inglês (huguenote de origem francesa...), Dollond, quem aperfeiçoa objetivas que melhoram as imagens de observação astronômica.

Contrapor-se-á o empirismo britânico ao pendor francês para a

especulação? Evitemos as caricaturas. As *montgolfières* (balões a ar quente) e os aeróstatos são bem franceses (aliás, não terão aplicação prática importante antes de meados do século XIX; e na origem da descoberta dos irmãos Montgolfier se encontram as observações de Priestley).⁸ Resta o fato de que, na maioria das vezes, a pesquisa britânica se interessa mais sistematicamente pelas aplicações industriais do que a francesa.

Aí reside uma distorção profunda entre a invenção inglesa e a invenção francesa. A primeira é sensível a um resultado produtivo, dirige-se para o progresso material. A segunda sacrifica a utilidade no altar da ciência “desinteressada”. Em todo o caso, o atrativo do útil não se funde com o atrativo da idéia pura. Será preciso esperar 1802 para que Jacquard torne praticável a idéia do tear com cartão perfurado, que Vaucanson imaginara em 1747 — cinquenta anos antes. Será preciso esperar trinta para que o *Memorando a respeito da Fabricação da Soda Cáustica*, de Nicolao Leblanc (1761), resulte na fabricação efetiva desse produto de limpeza, essencial para a indústria: a patente de fabricação será concedida em 25 de setembro de 1791, e a primeira fábrica instalada em Saint-Denis.

O desvio pela Inglaterra

Na Inglaterra passa-se muito mais depressa da concepção teórica à aplicação prática. Em 1799, trezentas máquinas a vapor de Watt já tinham sido entregues à indústria, tanto no próprio país quanto no exterior; a primeira fora vendida apenas treze anos antes. Watt não se preocupou em comprometer sua prestigiosa reputação de engenheiro em especulações lucrativas.⁹

A diferença entre uma mentalidade tecnologicamente utilitária e um espírito científico virgem de qualquer interesse econômico pode ser resumida em um exemplo: a coincidência cronológica, em 1792, entre a primeira experiência de iluminação a gás de hulha, pelo inglês W. Murdock, e a publicação da *Filosofia Química* do francês Fourcroy.

Por outro lado, a Grã-Bretanha não se contentou em “produzir” inovadores: também soube atraí-los. Foi o caso do alemão Frederik Koenig,¹⁰ inventor da prensa “rotativa”, estabelecido em Londres, onde seu sistema seria inaugurado pelo *Times*, em 1814.

A história de Philippe de Girard, inventor francês, mostra como a França negligencia seus próprios trunfos. Em 1810, Napoleão lançou um concurso destinado a escolher a melhor máquina de tecer o linho,

com o qual a França tinha de contentar-se, já que não dispunha do algodão inglês. Mas o laureado, Philippe de Girard, descontente com a recompensa, partiu para a Polônia, onde, a pedido e com o apoio de czar russo, fundou uma empresa de tecelagem. Da Polônia sua máquina passou para a Inglaterra, e foi da Inglaterra que veio para a França, vinte e cinco anos depois. Os industriais, diga-se, foram piratear os desenhos *in loco*.

O caso de Girard está longe de constituir exceção. Paul Bairoch cita a máquina de papel contínuo de Robert: levada para a Inglaterra em 1801, não foi reintroduzida na França senão por volta de 1830. Mais conhecido é o caso do marquês Claude de Jouffroy d'Abbans, cujo barco a vapor flutuou no rio Doubs em 1784: renegado pela própria família por ter-se "rebaixado", atravessa a Mancha para procurar reconhecimento.

Assim, a França por diversas vezes condenou ao exílio a inovação técnica, antes de repatriá-la em surdina. Cada um desses erros custou um quarto de século de atraso. No caso do alto-forno a carvão, principal instrumento da revolução industrial, nascido em 1735 na Inglaterra, foi aceso pela primeira vez na França apenas em 1785, e houve que esperar cerca de quarenta anos para o uso da hulha começar a generalizar-se:¹¹ no total, nesse domínio, o atraso pode ser estimado em setenta e cinco anos.

A distorção franco-inglesa

Outra maneira de tornar clara essa distorção franco-inglesa é a contagem feita por Derry e Williams em *História da Tecnologia*.¹² Eis um resumo em forma de quadro.

Realizações técnicas na Europa continental¹³

Período	Europa continental sem a França	França	Inglaterra	Total
1600-1700	8	10	8	26
1700-1750	4	3	8	15
1750-1800	4	12	24	40

É claro que se podem interpretar esses dados como reveladores da supremacia tardia da técnica inglesa. Ela realmente não se afirma, livrando-se de toda a precariedade, senão na segunda metade do século XVIII. Não obstante, a comparação dos dois séculos considerados em bloco já é eloqüente. Enquanto a Europa continental sem a França se contenta em conservar exatamente a mesma porcentagem nos dois séculos, a França aumenta em 50% sua parte, e a Inglaterra quadruplica a sua. E, se a fecundidade de feitos econômicos dobra na Inglaterra na primeira metade do século XVIII, notar-se-á, no mesmo período, a freada relativa da França. Decerto ela é compensada por um salto para a frente na segunda metade do século XVIII. Mas, se observarmos agora as “partes de mercado” da inventividade européia, verificar-se-á que no século XVII a Inglaterra entrava com 30% e a França com 40%. Na segunda metade do século XVIII a França desce para 30%, ao passo que a Inglaterra dobra.

Quebradores e máquinas impedidas de funcionar

A diferença entre a invenção científica e técnica de cada um dos lados da Mancha não é causada pelo estado das respectivas economias: a França era próspera e dinâmica — até na atividade industrial. É preciso encontrar outros motivos para explicá-la: fatores mais ou menos favoráveis à inovação, valores coletivos mais ou menos propícios ao desenvolvimento.

Ora, se por um lado o quadro institucional inglês, muito mais leve do que o francês, feria menos a corrente de inovações, por outro não é certo que o clima social favorecesse sua adoção. Todas essas novas máquinas ou técnicas visam a modificar as formas de produção habituais. Quando o tecelão Jonh Kay fabrica a “lançadeira volante” (*flying shuttle*), em 1733, permitindo a produção de peças de pano mais largas e em maior quantidade, sua casa é destruída por artesãos e operários enfurecidos.

Em 1777-1779, privados de trabalho, os artesãos destroem as “*spinning jenny*”,¹⁴ a máquina de fiar inventada por James Hargreaves em 1765. Quando Edmund Cartwright cria o tear mecânico, os irmãos Grimshaw associam-se ao inventor para construir uma fábrica de 400 teares a vapor. Ela será destruída pelos operários tecelões antes mesmo de entrar em funcionamento.¹⁵ A história britânica da inovação e da modernização industrial é uma história rude e de conflitos. Mas, finalmente, o progresso abre passagem.

Na França a situação é diferente. Os operários não precisam quebrar as novas máquinas: os regulamentos corporativos encarregam-se de impedir sua introdução. A lançadeira volante é considerada ilegal, uma vez que modifica as cadências de produção por operário, bem como o formato dos tecidos produzidos. Na França o regulamento é, de feito, desrespeitado: não, porém, para impor inovações, e sim para contornar as exigências de qualidade impostas pelas regulamentações.

Motores ingleses

François Crouzet evoca outro fator: a demanda exercida, na Inglaterra, por um mercado nacional unificado, sem alfândegas nem pedágios,¹⁶ prolongado pelas colônias, com que a metrópole forma uma vasta área de livre intercâmbio. J. M. Utterback completa o raciocínio calculando que 75% das inovações constituem resposta às necessidades do mercado, enquanto os 25% restantes resultam de aproveitamento quase aleatório de um ensejo técnico.¹⁷

Mas, se é verdade que o mercado demanda, há que haver quem esteja preparado para atendê-lo — coligindo e interpretando os sinais, estando atento, querendo obedecer a ele: em suma, é preciso haver uma mentalidade econômica.

Rostow,¹⁸ analisando o problema por outro ângulo, examina o aumento do número de patentes de invenções industriais, maior na Inglaterra do que na França, e conclui que havia menos “procura operacional de invenções” na França do que na Inglaterra. Não que os britânicos devessem enfrentar desafios técnicos mais exigentes. Ele evoca dados culturais gerais: a escolarização e a alfabetização, cuja importância mencionamos acima,¹⁹ em correlação com a Reforma calvinista. Os colégios escoceses presbiterianos teriam representado papel primordial no desenvolvimento de uma mentalidade inovadora, isto é, utilitária, e não apenas especulativa: James Watt, ao mesmo tempo teórico e industrial, é um bom exemplo.²⁰ Ainda que menos industrializada do que a Inglaterra, a Escócia abasteceu numerosas indústrias britânicas de engenheiros e empresários.

Rostow menciona também o caráter estimulante do *não-conformismo*, seja presbiteriano, seja “dissidente” — *dissenter*. Outros pesquisadores estabeleceram que, numa amostragem de “inovadores” industriais, 41% eram “não-conformistas” — quando estes só

representavam 7% da população.²¹ Seria possível considerar sem interesse tal representatividade?

Poder-se-ia apontar como objeção o fenômeno da emigração dos *dissenters*. Mas pelo menos para esses homens emigração e inovação são parte de um mesmo estado de espírito: a vontade de criar outro ambiente — em outro lugar ou *in loco*. A emigração é para eles uma “inovação geográfica”; e a inovação, uma “emigração mental”.²²

Os inventores entre a ciência e a economia

Sabemos hoje que na fase inicial de “divergência” técnica e industrial a palma coube aos voltados para a prática e não aos teóricos; mas sabemos também que o fato não escapou ao conhecimento dos contemporâneos. “Trata-se de fato bem sabido”, dizia em 1785 o advogado Adair defendendo Richard Arkwright,* “que as invenções mais úteis em todos os ramos das artes e manufaturas não são obra de filósofos especulativos trancados em seus gabinetes, mas de *artesãos criativos*, a par dos processos técnicos em uso, e conhecendo bem o assunto de suas pesquisas graças à prática.”²³

Essa observação é importante. Pois desde o século XVII a ciência europeia progride a passos de gigante e, graças a uma circulação ativa das publicações, de maneira quase uniforme — sem distorção notável. Se a tecnologia tivesse sido mera aplicação dos progressos científicos, seria preciso explicar por que essa aplicação se distribuiu com muito maior desigualdade do que a atividade científica. Homogeneidade e excelente difusão dos avanços científicos, mas compartimentação dos avanços técnicos: fato primordial no século XVIII.

A invenção industrial seguiu, assim, seu próprio caminho. Essa autonomia da tecnologia com relação à ciência caracteriza o *início* da era das inovações em cadeia. Tenderá a atenuar-se em seguida. Pouco a pouco engenheiros substituirão os inventores-artesãos, já que os problemas técnicos se tornarão cada vez mais complexos e exigirão cada vez mais novos conhecimentos científicos. Hoje, a

* Inventor, em 1768, do *waterframe*, que, ao substituir definitivamente a produção manual do fio, torna dispensáveis a fição a domicílio e o pequeno artesão.

relação entre ciência e técnica, nos centros de pesquisa, é necessariamente íntima.

Um longo crescimento

Essa constatação abre espaço para outra hipótese, defendida por Paul Bairoch: o nível técnico é determinado pelo nível econômico, não o inverso. Ele calculou que em três quartos dos casos são as sugestões do mercado que provocam a invenção. Mas os trabalhos de Bairoch fazem mais do que estabelecer uma teoria mecânica e determinista, que faria a inovação técnica depender automaticamente da demanda econômica. Mostram que essa demanda é consequência de um longo crescimento.

Tomando como exemplo a indústria têxtil, constata "que o uso de técnicas mais avançadas não se generalizou senão depois que esse setor progrediu grandemente".²⁴ Richard Arkwright tira patente do seu *waterframe* em 1769 e dá início à produção do fio de algodão em 1771. Mas, segundo os números de Bairoch, no decurso dos trinta anos precedentes o consumo de algodão bruto na indústria inglesa havia quase dobrado.²⁵ Ela já não conseguia acompanhar essa surpreendente progressão usando as mesmas condições técnicas de produção. Parece portanto que a mudança de situação explicaria o uso generalizado de uma técnica adequada para economizar o tempo dos operários.

Não foram acasos técnicos que fizeram a revolução industrial. Uma longa e poderosa evolução econômica, ocorrida primeiro nos espíritos e depois na realidade objetiva, no final do século XVI, e sempre constante desde então, fez desabrochar as técnicas a partir de que se revolucionou o trabalho humano.

Enfim, a divergência da inovação procede de uma mentalidade de inovação, presente no comportamento britânico mais de um século antes de Arkwright, Boulton e Watt. Como prova, temos o testemunho de um homem que presidiu os destinos da Inglaterra no ocaso do século XVI: Francis Bacon.

A mentalidade de inovação

Um fato, há que respeitá-lo: isso é pragmatismo. Mas um fato também pode ser alterado: isso é inovação. Pragmatismo e inovação

são as duas faces, inseparáveis, de uma atitude que se interessa pelo real.

No coração do êxito está a mentalidade de inovação. Hoje os historiadores podem identificá-la já nos primeiros instantes do desenvolvimento. Os próprios participantes tomaram consciência do fenômeno apenas muito lentamente. Sem embargo, um dos *Ensaio*s de Bacon (1597) trata o assunto. Quando se sabe quanto trabalhou pela defesa e ilustração de uma ciência moderna, livre dos preconceitos da tradição escolástica, ninguém se surpreende.

Resta o fato de que o tratamento ainda é prudente. Bacon confronta o hábito, o costume, bem adaptados na aparência, e a inovação, desconhecida, incômoda. A inovação, no entanto, é uma necessidade, ainda que negativa. É a única resposta possível ao processo destruidor do tempo: "Qualquer remédio é com toda a certeza uma inovação, e quem não queira aplicar novos remédios deve esperar novos males, pois o tempo é o maior dos inovadores: e se o tempo forçosamente deteriora as coisas, e a razão e a reflexão não as tornam melhores, qual será o fim? (...) É verdade que o que é fixado pelo hábito, ainda que medíocre, pelo menos é ajustado a seu ambiente; e as coisas que funcionaram juntas muito tempo estão de algum modo acomodadas umas às outras, enquanto as novas não se conciliam tão bem, e, se por um lado sua utilidade é proveitosa, por outro seu desacordo é desagradável; além disso, assemelham-se ao desconhecido, que mais nos causa admiração, porém menos nos agrada." Essa objeção, tão complacentemente exposta, é refutada pelo próprio Bacon: "Tudo isso seria exato se o tempo não se movesse. Mas, ao contrário, ele avança, e manter obstinadamente o costume não é menos desagradável do que a novidade; e quem respeita excessivamente o passado é para o presente apenas alvo de desprezo. Por conseguinte, seria bom que, *em suas inovações, os homens seguissem o exemplo do próprio tempo, que inova abundante mas pausadamente, e em graus quase imperceptíveis*; em outras palavras, tudo o que é novo é tão inesperado, que agride; sempre favorece alguns e prejudica outros; e o favorecido agradece ao tempo a oportunidade, mas o prejudicado considera-se vítima de injustiça, que imputará ao inovador."²⁶

Veremos adiante que nas sociedades protestantes *inovação* e *inovador* têm conotação lisonjeira. Mas nas sociedades católicas, ao invés, *inovação* e *inovador* constituem grave acusação.

Turgot: reanimar a emulação e a indústria

Mesmo fora do debate religioso e político, a questão da inovação impôs-se nos debates contemporâneos sobre o desenvolvimento econômico e social.

Vimos quanto a regulamentação corporativa e manufatureira criava na França obstáculos à inovação industrial. Em sua acusação ao regime corporativo, Turgot não deixa de observar que este entrava o espírito de iniciativa e a emulação: “Queremos, por conseguinte, revogar essas instituições arbitrárias que impedem a emulação e a indústria, que privam o Estado e as artes de todo o brilho que poderia atrair os estrangeiros; que atrasam o progresso dessas artes em virtude das dificuldades que os inventores enfrentam.”²⁷

Mais uma vez, como no caso da “nobreza comerciante”, vê-se a diferença entre a França, de um lado, e a Inglaterra ou a Holanda, do outro. Não se *fala* de inovação nas sociedades que “divergem”: ela é praticada, pesquisada, descrita, aplaudida. Na França, demonstra-se-lhe a utilidade em discursos e controvérsias — correndo o risco de despertar os velhos reflexos defensivos que a controvérsia religiosa endureceu.

Há os países que praticam a inovação; e há os países de seus teóricos. Existem sociedades onde se prova a inovação avançando; e sociedades onde não se cessa de discutir-lhe as provas.

ONDE O MERCANTILISMO SE BIFURCA

Pouco a pouco vemos confluir modernidade econômica e liberdade religiosa, cultural, política e econômica. Pode pois parecer paradoxal determo-nos na prática do mercantilismo, que se empenha em pôr obstáculos à liberdade comercial. Mas é preciso fazê-lo, porque esse sistema também é praticado nos países que “divergem”.

O próprio termo mercantilismo não foi criado por seus adeptos, mas por seus críticos, fisiocratas e liberais do Século das Luzes. A começar por Adam Smith, que lhe define os traços principais no livro IV de *A Riqueza das Nações*.

O termo engloba realidades muito diversas. Por essa diversidade, a prática do mercantilismo é justamente a pedra-de-toque da distorção européia. Entre o mercantilismo espanhol ou o italiano e o mercantilismo inglês abre-se um abismo que o mercantilismo francês, freqüentemente chamado colbertismo, tentará preencher, ainda que tenha de dar enorme passo.

Da obsessão monetária à proteção das indústrias

O mercantilismo estende-se por todo o século XVII. É quando ele se explica, encontra seus argumentos, se codifica. Na realidade, porém, começou muito antes, em forma de medidas que visavam a proteger o mercado manufatureiro de determinada nação e fiscalizar a movimentação do metal precioso.

Foi assim que na França Luís XI, no século XV, proibiu as especiarias e as sedas do Levante que não fossem transportadas pelas “galeras da França”* — proibição revogada alguns anos depois e substituída por

* Verdadeiro Ato de Navegação, quase dois séculos antes do *Navigation Act* britânico de 1651.

taxas. No decorrer do século XVI instituíram-se na França muitas proibições análogas. Procuremos ordenar um pouco sua multiplicidade.

1. De início (1464-1564) a proteção do mercado nacional abrange indiferentemente matérias-primas e produtos manufaturados. A idéia diretriz é a *"guerra do dinheiro"*. Recusa-se a concorrência comercial do exterior, o que evita as saídas de dinheiro (mas também não o deixa entrar); ou pelo menos se estabelecem direitos compensatórios. Nessa etapa, as proibições designam claramente um inimigo econômico (Espanha, Itália etc.).

2. Em seguida (sobretudo a partir de 1572) o alvo das proibições é a exportação de matérias-primas próprias para transformação no exterior. Uma idéia se difunde: a de que o desenvolvimento manufatureiro nacional deve ao menos explorar a totalidade dos recursos de matérias-primas do território nacional. Prefere-se, se necessário, importar tecnologia (alemã para a metalurgia, italiana para vidraçaria, flamenga para a manufatura têxtil...). Henrique IV recorre em 1601 às técnicas artesanais e manufatureiras da Europa inteira, mandando que sejam copiadas: "fio de ouro à maneira Milão" (1603), "couros dourados à maneira da Espanha" (1604), tecidos de linho finos à maneira da Holanda (1605). Em todo o caso, a nação não mais deixará que outras façam o que pode fazer ela própria. Como Correggio, ao aceitar o desafio da *Santa Cecília* de Rafael: "Também eu sou pintor!"

3. Por fim (a partir de 1581) a proteção alfandegária não recai cegamente sobre as mercadorias estrangeiras: leva em consideração os termos da troca, taxando mais quanto maior for o valor adicional dos produtos, poupando-se apenas os que não podem ser feitos pelas manufaturas nacionais.

Pode-se afirmar, portanto, que no século XVI se dá uma mudança decisiva na mentalidade econômica: a simples obsessão da fuga de numerário é substituída pela vontade de drenar numerário e finanças pela produção de bens essencialmente manufaturados. A proibição de exportar metais preciosos ou de monopolizar o mercado das trocas cedem lugar a uma política de encorajamento da produção manufatureira.

Mas tal encorajamento deve ser prodigalizado, para conquistar adesão e suscitar confiança. É nesse ponto que a França e a Inglaterra divergem. A primeira se esteia num voluntarismo estatal, autoritário e coercivo. A segunda, numa confluência nacional de interesses políticos, manufatureiros e até agrários.

Quem fala sobre o assunto?

Pode-se analisar a distorção franco-inglesa quanto ao mercantilismo apontando quem fala sobre o assunto.

Os mercantilistas franceses são todos, ou quase todos, servidores do Estado: conselheiros do rei como Jean Bodin ou Barthélemy de Laffemas, ministros como Richelieu e Colbert, funcionários da Moeda e das Finanças, fiscais gerais como Orry.¹

Antoine de Montchrestien² é exceção. É filho de farmacêutico, ou seja, é um João-ninguém; ademais, é aventureiro: vagamente poeta, brincando de cavalheiro, mata um homem em duelo, vai instalar-se na Inglaterra “para não ser enforcado” (dirá *Le Mercure de France*, em 1621), frequenta os huguenotes que ali foram refugiar-se e cuidam de seus negócios; arranja depois um casamento proveitoso na Holanda, onde instala uma fábrica de utensílios. Nos dois países observou tudo e informou-se de quanto pôde. De volta à França, busca estabelecer oficinas baseadas no modelo inglês. Funda, em Ousson-sur-Loire, uma siderurgia e uma fábrica de facas, bisturis e foices. Lança-se então à teoria. Em 1615 redige um *Tratado de Economia Política*, dedicado a Luís XVIII e a Maria de Medicis. Apresentada ao ministro da Justiça no ano seguinte, a obra lhe valerá o título de barão. O que significa que, a despeito da suas origens “empreendedoras”, Montchrestien procura a caução da autoridade política.

Um drama põe fim a essa carreira incomum: em 8 de outubro de 1621 é morto, ao participar de um levante huguenote na Normandia. Isso não significa forçosamente que se convertera à religião reformada. Mas somos forçados a constatar a afinidade entre o espírito de modernização e a causa da Reforma. Relatando sua morte, *Le Mercure de France* fala de uma cabala provocada pela incompreensão do país para com as inovações industriais.

Montchrestien destoa. Afora ele, os apologistas da atividade comercial não são comerciantes. Pois é de apologia que se trata, e há muito que dizer! Barthélemy de Laffemas declara: “Se existe desprezo no mundo, é pelo comerciante.”³ A defesa dos comerciantes é obra de não-comerciantes.

Quem são os mercantilistas ingleses? Na maioria, homens empreendedores, menos preocupados em aconselhar o príncipe para receber em troca algum cargo do que em organizar sua própria supremacia comercial, financeira, depois manufatureira, tanto no

próprio país quanto mares e continentes afora. Quanto não são diretamente empreendedores, sua atividade tem pelo menos alguma ligação com o comércio ou a indústria. Thomas Mun, Josiah Child, Charles Davenant são advogados ou diretores da *East India Company*. Dudley North é um *merchant*, e por isso será prefeito de Londres. As discussões em torno da política mercantilista na Inglaterra são obra dos que atuam na economia, os primeiros interessados, não de administradores abrigados das conseqüências de seus atos. Sem carregar nas tintas, pode-se opor o empirismo britânico ao voluntarismo estatal francês.⁴

As hesitações do mercantilismo francês

Entremos nos conceitos de uns e outros.

Na França, os mercantilistas têm uma atitude hesitante, indireta, ambígua.

Com efeito, Antoine de Montchrestien parece claro: “Não é a abundância de ouro e de dinheiro ou a quantidade de pérolas e de diamantes que faz os Estados ricos e opulentos; é a acomodação das coisas necessárias à vida e à indumentária. Dispomos de maior abundância de ouro e de dinheiro do que nossos país, mas não temos mais conforto nem nos tornamos mais ricos.”⁵ Colbert parece responder-lhe: “Não existe abundância de dinheiro senão para um Estado que faça a diferença entre sua grandeza e seu poder.”⁶

O próprio Montchrestien, todavia, não está isento de ambigüidade. Sua exaltação dos comerciantes visaria ao crescimento material do país ou “à grandeza e poder” do Estado apenas? “Os comerciantes”, afirma, “são mais que úteis ao Estado, e sua preocupação de lucro, que é exercida no trabalho e na indústria, faz e gera boa parte do bem público. Por essa razão deve-se permitir a eles o gosto e a busca do lucro.”⁷ Mas sua convicção não é fiel até o fim ao critério da “acomodação das coisas necessárias à vida e à indumentária”.⁸ Ela desvia-se para “as coisas necessárias à glória do príncipe”, ainda que tal necessidade exija dos príncipes “dar aos súditos meios de enriquecer”.

Em vez de o dinheiro ser considerado meio de desenvolvimento, o desenvolvimento que Montchrestien sugere é somente meio de enriquecer. É verdade que uma das preocupações de Montchrestien é convencer Luís XIII de que desse modo o rei conseguirá sustentar guerras: “É impossível entrar numa guerra sem homens, manter os

homens sem soldo, pagar-lhes o soldo sem impostos, arrecadar impostos sem comércio.”⁹

Por sua finalidade, o mercantilismo francês compõe com o Estado, conquanto os meios que prescreve sejam apropriados para desenvolver a indústria e o comércio. Prova-o o conselheiro do Tribunal de Contas Poullain, quando anota em *Tratado das Moedas* (1621): “Assim como a carne é alimento do corpo, a moeda num Estado é a carne que o alimenta.”

O encorajamento ao comércio e aos ofícios os reduz a instrumentos do poder monetário e portanto militar e portanto político do Estado; e isso não menos em Montchrestien do que em Colbert.

Nesse ponto, a oposição entre este e o mercantilismo holandês ou inglês é flagrante. Todos os ingleses repudiam firmemente a prioridade dada ao metal, em favor da prioridade ao comércio. A escolha não é abstrata. Prefigura o debate moderno sobre o monetarismo — política de estabilidade monetária a qualquer custo — e sobre a produção industrial freada pela rigidez monetária, em detrimento, afinal, do próprio valor monetário...

Esse debate encontra objeto no comércio do Levante. Os holandeses desenvolviam-no autorizando a saída de dinheiro. Havia que os imitar? Mun, Child e Davenant demonstram a eficácia da posição holandesa.¹⁰ Colbert resigna-se.

Uma transição para o liberalismo

O mercantilismo inglês já constitui uma transição para o liberalismo. Privilégios e monopólios vão progressivamente desaparecer em proveito da confiança na liberdade comercial e financeira e em sua própria capacidade de regulação. Quando o gabinete de Londres, depois de 1678, toma medidas protecionistas contra o comércio francês, elas suscitam as críticas de praxe de Child, de North, de Davenant. “Nós perdemos no comércio com a França”, dizia este, “mas, se não comerciarmos com a França, esta comprará menos da Espanha e da Itália, que por sua vez já não nos oferecerão as mesmas perspectivas de mercado.”¹¹

Na verdade, o célebre *Navigation Act* não se inspira nessa filosofia. Ele garante à frota mercante britânica o monopólio do comércio. Proíbe a “todas as embarcações cujos proprietários e

oficiais, além de três quartos da tripulação, não sejam súditos da Grã-Bretanha comerciar nos estabelecimentos e colônias da Grã-Bretanha".¹²

O resultado será a rápida duplicação da tonelagem mercante durante a segunda metade do século XVII. Mas tal proteção não impede os "mercantilistas" ingleses de manter princípios que relativizam essas decisões políticas: "Do ponto de vista do comércio, o mundo inteiro é um só povo, no interior do qual as nações são como pessoas..."¹³

O protecionismo do Ato de Navegação deve vigorar, portanto, apenas como expediente provisório. Mas esse provisório durará dois séculos — com evidente benefício para os britânicos e para a expansão de sua frota comercial, de sua marinha de guerra, de suas sucursais, de suas descobertas marítimas, de seu império colonial, de sua língua e de sua cultura.

Por que a tentativa de Luís XI não obteve o mesmo êxito? Questão de mentalidade, de tenacidade; de meios também. Os britânicos tinham a obstinação coletiva, a inclinação pelo mar, os barcos e os homens que lhes permitiram exercer esse monopólio.

FRANÇA-INGLATERRA: A SEQUÊNCIA POLÍTICA DA DIVERGÊNCIA

Montchrestien inventou a expressão *economia política*, que teria grande futuro: "Não se pode separar a economia da política sem extrair a parte principal do todo."¹

Para Davenant, ao contrário, a economia não é parte de um Todo político: "Nenhum povo nunca se tornou rico graças a intervenções do Estado; a paz, a indústria, a liberdade, e nada mais, é que permitem o comércio e a riqueza."² Para o francês, comércio e indústria são *meios* para o poder do Estado. Para o inglês, é o inverso: o Estado está a serviço do poder comercial e industrial.

Resumamos essa oposição confrontando Colbert e William Pitt *senior*, ministro de Sua Majestade em 1756. Colbert: "O comércio é a fonte das finanças, e as finanças são o nervo da guerra."³ Pitt: "Quando o comércio está ameaçado, o recuo já não é possível: há que defender-se ou parecer."⁴

Portanto, *o francês comercia para combater; o inglês combate para comerciar*. Na França o benefício vai para o Estado; na Grã-Bretanha o Estado deve cingir-se a proteger os interesses particulares, e penetrar em seu campo o menos possível. Dois universos diferentes.

Centrada na atitude diante do comércio, a divergência França-Inglaterra encontra expressão privilegiada na divergência institucional dos dois países.

Uma divergência política

A divergência política concerne à representação dos protagonistas da economia nas instâncias de decisão política.

Na França, eles não estão absolutamente presentes nessas instâncias. A economia é administrada por administradores.

Na Inglaterra, a Câmara dos Comuns concede espaço aos negociantes, que naturalmente representam as cidades mercantis:

Londres, Bristol etc. Criado, em 1695, o *Board of Trade* — Conselho de Comércio —, seus membros associam-se a seus trabalhos.

A ligação política também se dá de outra maneira. Nobres lordes ou modestos *esquires* investem em operações comerciais, marítimas ou manufatureiras. Na Inglaterra, os caçulas de família nobre não são nobres: têm de ir à luta; o caminho dos negócios está aberto para eles, percurso obrigatório para alcançar, por sua fortuna ou por seu mérito, um nível social ou até um título nobiliário comparáveis aos do pai ou do irmão mais velho.⁵

A representação de uma “classe mercantil” no Parlamento não é confisco do poder por parte de uma “oligarquia”, mas o começo de um reflexo da nação inteira, cuja relativa mobilidade social é preciso frisar. É assim que a formação das *joint stock companies*, sociedades anônimas dotadas de capital social próprio, será o florão do mercantilismo inglês — mais nacional do que estatal. A diversidade social dos que fornecem fundos é surpreendente: vai de membros da família real até simples lojistas.⁶

Uma divergência estatutária e financeira

A divergência França-Inglaterra aparece com toda a nitidez na diferença entre os estatutos das respectivas companhias de comércio, como a Companhia das Índias inglesa e a francesa — principais instrumentos de expansão e de competição nos novos modos e mundos da troca.

As companhias inglesas resultam de um esforço da sociedade civil. As companhias francesas são produto de uma decisão de Estado.

Na Inglaterra, trate-se de empresas individuais ou de sociedades anônimas — *regulated companies* ou *joint stock companies* —, todas são autônomas. O sistema holandês é parecido. Nesses dois modelos, a confiança é a regra. O Estado chega a delegar sua soberania sobre sucursais, e até sobre colônias, a companhias cujo funcionamento escapa de suas mãos em larga escala.

Na França, ao contrário, as companhias de comércio são estreitamente dependentes: o capital vem sobretudo do Estado, o que confere a este o direito de nomear os diretores e de determinar a distribuição do lucro. O Estado tenta compensar tais imposições oferecendo isenções e outros privilégios. Mas essas vantagens não permitem às companhias francesas, longe disso, a flexibilidade de que gozam as equivalentes companhias britânicas.

O resultado é que elas têm enorme dificuldade para encontrar lugar no tecido normal dos interesses comerciais. Os possíveis investidores não se candidatam a participar de empreendimentos cujo controle sabem que lhes escapará das mãos. Aliás, desconfia-se deles. O encorajamento prodigalizado por Colbert — sistema fiscal, honrarias, monopólios, empréstimos, encomendas — é fatalmente acompanhado de controle e regulamentações de efeitos contraproducentes. Essas situações serão geradoras de um clima de hostilidade recíproca entre a burguesia dos negociantes nas cidades portuárias — Bordéus, Nantes, Marselha, La Rochelle, Toulon — e o dirigismo comercial do Estado. Impera a suspeita.

Divergência de organização: regulamento versus regulação

A terceira divergência concerne à organização: traduz-se na *regulamentação* colbertista, diametralmente oposta à *desregulamentação* que rege a Grã-Bretanha e seu Império — desregulamentação aliás relativa e progressiva, que pouco a pouco dá lugar à regulação natural do mercado, evitando cuidadosamente o desregramento.

No domínio manufatureiro, obsessão regulamentar e liberação progressiva opõem-se mais nitidamente ainda.

No tempo de Cromwell, as corporações de monopólio tiveram seus bens confiscados. Elas não se restabeleceram na época da Restauração (1660) e desapareceram progressivamente. Nesse mesmo período, por meio da regulamentação de 13 de março de 1673, Colbert sistematizou e endureceu o sistema de cargos dos jurados. E o fez com seu talento de organizador. O resultado foi o controle universal das corporações de ofício.

A Inglaterra desembaraça-se do sistema corporativo. Colbert quer livrar a França de tudo o que não for incorporado ao sistema dos jurados. Não podemos tachar a administração colbertista de incompetente. Ao contrário, podemos até maravilhar-nos com a qualidade do trabalho e com seu extraordinário conhecimento do funcionamento *real* das técnicas e das profissões artesanais — as chamadas “artes” e ofícios.

Sobre os 317 artigos da *Instrução de 18 de Maio de 1671* referentes ao tingimento das lãs, o grande químico Chaptal disse ser “o melhor tratado sobre tingimento conhecido na época”.⁷ E trata-se de apenas uma das 150 regulamentações igualmente detalhadas, cada uma delas

sem dúvida “o melhor tratado existente” sobre o assunto tratado, dos artigos de armarinho ao papel, das sedas ao fabrico de ferragens.

Mas essa enciclopédia de artes e ofícios, cem anos antes da *Enciclopédia*, e cento e vinte antes do Conservatório Nacional de Artes e ofícios, não era somente, nem para começar, enciclopédia. Era antes de tudo uma regulamentação que imobilizava as técnicas no ponto a que haviam chegado. O empreendimento poderia ter sido útil se os sucessores de Colbert tivessem gasto tanta energia para modificar e corrigir suas “instruções” quanto gastaram para compilá-las. Seria preciso que todos tivessem seu talento. O que era improvável. Para citar apenas um exemplo: será preciso esperar três quartos de século (1759) para ser autorizada na França a fabricação de algodão estampado, até então “proibido por ser prejudicial às manufaturas de seda e de lã”.⁸

Não faltava vigor repressivo a essa regulamentação. Para ilustrar o estado de espírito inquisitorial dos regulamentos sobre manufatura, citemos a determinação de 24 de dezembro de 1670: “Que os tecidos manufaturados na França que estejam defeituosos e em desacordo com os regulamentos sejam expostos num poste de 9 pés de altura, com um cartaz contendo o nome e sobrenome do comerciante ou do operário faltoso; que, depois de terem sido expostos durante quarenta e oito horas, essas mercadorias sejam cortadas, rasgadas, queimadas ou confiscadas, segundo o que for determinado; que, em caso de reincidência, o comerciante ou operário seja repreendido em plena assembléia do corpo, além de ter expostas as mercadorias, e, por fim, que na terceira vez *ele seja colocado e amarrado no dito pelourinho durante duas horas com amostras de mercadorias dele confiscadas*.”⁹ Parece que estamos lendo um decreto da mui santa Inquisição.

Do outro lado da Mancha, esses autos-de-fé têxteis para expiar “os erros” também ocorreram, mas não foram ação do Estado. A resistência não foi institucionalizada como na França. Isso poderia constituir explicação da relativa esterilidade dos inventores e cientistas franceses: o protecionismo manufatureiro não protege apenas o mercado contra qualquer inovação, mas também a própria produção.

Promoção sem confiança

Não se pode acusar o mercantilismo francês de ter feito pouco caso dos comerciantes; mas ele os pôe sob vigilância. Quando Richelieu diz que é preciso “valorizar o tráfico e a classe dos comerciantes”,¹⁰

qual é a sua intenção? Pretende apenas livrar a classe dos comerciantes do desprezo da nobreza para melhor submetê-la à hierarquia administrativa do Estado. O comércio é somente um meio, de que é preciso apoderar-se, nem que seja por coação: "O rei compreendeu que não se pode oferecer abundância ao povo senão por meio do comércio... Está empenhado em incentivar o comércio, *ainda que tenha de contrariar a índole da nação.*"¹¹

A equidade obriga-nos a reconhecer que as intenções de Colbert indicam estar ele consciente do perigo: "É preciso deixar a cômodo os homens que se dedicam sem dificuldade ao que mais convém; é o que oferece maiores vantagens." "Tudo o que tende a restringir a liberdade e o número de comerciantes de nada val." ¹² Atribui-se ainda a Colbert esta profissão de fé: "A liberdade é a alma do comércio."

É preciso admitir, porém, que essa liberdade era vigiada. "Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sou o pior": *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

O erro de Colbert é menos de apreciação do que de execução. O diagnóstico não está incorreto. Mas o remédio — a organização corporativista de toda a classe manufatureira e comercial — vai imobilizar as forças vivas da inovação num pelourinho estatal. O que quer que se tenha dito para reabilitar o sistema de Colbert, seu gênio em matéria de organização não confia no empreendimento privado. Ele estima os comerciantes e os exalta, mas seu excesso de afeição os sufoca.

Colbert deixou escritas fórmulas que nos induzem a pensar nesse pendor pelos valores do trabalho que se costuma atribuir ao protestantismo. Desconfia abertamente de um universo moral que desvalorizaria o trabalho, "fonte de todos os bens espirituais e temporais". Sua exaltação do trabalho manufatureiro ou mercantil vem acompanhada de uma rejeição interessante da ociosidade, e até da contemplação. Consta que "não há monges na Holanda e na Inglaterra", e que, sendo menores do que na França "os lucros auferidos pelas constituições de rendas", elas não podem "servir de pretexto para a ociosidade".

A prioridade estatal, contudo, perverteu esse saudável enfoque. Colbert promove o trabalho visando à ordem pública, em vez de garantir a ordem pública visando ao trabalho. O trabalho não induz ao autodomínio mesmo, mas à submissão: "Quando os povos ganham a vida por meio da manufatura, seguramente são mais obedientes às autoridades espirituais e temporais."¹³ É a desconfiança que dita a política mercantil de Colbert. Acusação de

intenção? Não. Para usar suas próprias palavras, ele é “o único homem em quem pode confiar”.¹⁴

A concorrência, recusada ou desejada

Na França, será preciso esperar muitas décadas para que se elevem vozes dissidentes do sistema de Colbert. No verbete *Fundação* que Turgot redige para a *Enciclopédia*, lê-se: “Devemos acostumar os homens a pedir tudo, a receber tudo, a não dever nada a si mesmos? (...) Os homens interessam-se grandemente pelo bem que desejam oferecer-lhes; *deixemos que resolvam* sua própria vida, eis o grande, o único princípio.”¹⁵ E em *Elogio de Vicent de Gournay*: “Um homem sabe melhor quais são seus interesses do qualquer outro para quem tais interesses são de todo indiferentes.”¹⁶ A noção moderna de motivação, de necessidade pessoal de aceitar um desafio, aparece claramente.

A mentalidade então dominante, porém, não vai nesse sentido. Será expressa pela violência das reações ao projeto de lei proposto por Turgot em 9 de fevereiro de 1776. Uma sessão solene do Parlamento registra o decreto em 12 de março de 1776. Mas Turgot deixará as funções de inspetor geral dois meses depois. Maurepas, cedendo à pressão dos preconceitos que o cercam, restabelece as corporações. Será preciso esperar que o sufocamento da atividade manufatureira acabe vencendo as resistências: em 1779, Necker, ao criar a “marca de benevolência”, deixa os manufatureiros livres para escolher entre a fabricação regulamentada e a fabricação livre: “Foi nosso desejo *encorajar o talento e o espírito de invenção, isentando de toda a espécie de exame e de visita* os tecidos que os fabricantes queiram produzir *livremente*”...¹⁷

Inversamente, há muito tempo e sem temor, os ingleses levam seus princípios até as últimas conseqüências: “O comércio das Índias Orientais, trazendo-nos artigos fabricados a preços mais baixos que os nossos, fará provavelmente com que *sejamos obrigados a inventar* processos e máquinas que nos permitam produzir com menos mão-de-obra e a custo mais baixo, e assim baixar os preços dos objetos manufaturados.”¹⁸ Esse comércio fará com que desapareçam “nossas indústrias menos úteis e menos lucrativas”.

Mais uma vez transparece o talento britânico, capaz de sintetizar liberdade de comércio e desenvolvimento industrial esteado no estímulo à inovação.

É tentador formular este traço de etologia comparada: enquanto o francês rejeita instintivamente a concorrência comercial, o inglês entrega-se a ela como a um guia salutar. O que para o primeiro é objeto de desconfiança será para o segundo oportunidade para um desafio.

O trabalho e os pobres

Na avaliação do desempenho britânico deixamos de lado o aspecto social e humano. É tempo de abordá-lo.¹⁹

Quaisquer que sejam seus excessos, sua violência desumana e seus efeitos perversos, a legislação social da Inglaterra evidencia uma recusa do fatalismo em matéria de pobreza. *O trabalho é considerado a única saída para suprir a necessidade.* Dos Tudor à rainha Vitória, desenvolve-se uma legislação social. Ela oscila entre a repressão pura e simples e a assistência, entre o abuso da paciência e o encorajamento, entre a proteção e a crueldade. Não devemos julgá-la em bloco.

Durante a primeira metade do século XVI, trava-se uma luta sem trégua contra os “refratários ao trabalho”. A administração dos Tudor encoraja a caça ao homem, remunera a captura de vagabundos, cuida para que as penas previstas sejam aplicadas sem complacência: trabalho forçado em casas correccionais, deportação, marcação a ferro. Paralelamente, os pobres dispostos a trabalhar, uma vez postos à prova, são integrados à vida da paróquia, onde executam — já então — trabalhos comunitários. Em 1557 é criado o Bridewell, a primeira manufatura-prisão, logo imitada, e são instaladas outras duzentas.

O final do século XVI é marcado pela legislação elisabetana: o *Statute of artificers, labourers, servants of husbandry and apprentices*, de 1563, regulamenta o trabalho forçado: requisição e obrigação de trabalhar concernente a qualquer pessoa entre 12 e 60 anos. Não é o desemprego que é fora da lei, como achava um político francês da atualidade; o trabalho é que é imposto.

O último quarto do século é marcado pelas *Poor Laws* (1572, 1575, 1597, 1601), pelas quais cada paróquia emprega os pobres considerados aptos para o trabalho sob a vigilância de um inspetor dos pobres. Meio século de lutas políticas e revoluções faz com que a legislação seja aplicada mais brandamente; mas ela torna à cena com todo o rigor com a restauração de Carlos II. No século XVIII,

as “casas de trabalho” (*work houses*) generalizam-se; o *Workhouse Test Act*, de 1723, volta a fazer vigorar a obrigação de trabalho para os indigentes.

Até o século XVIII a controvérsia em torno da caridade social é acirrada. *A assistência aos pobres perpetua a miséria social?* É o que inquieta Hutcheson, o mestre de Adam Smith em Glasgow.

Será preciso esperar o *Gilbert's Act*, de 1782, e o *Pitt's Act* de 1795, para que a legislação, abrandada e humanizada, equilibre o dever de assistência e o de trabalhar para sobreviver. Uma espécie de salário mínimo é instituído. O século XIX, contudo, assiste à volta das *workhouses* e à supressão de certas garantias. A Inglaterra de Dickens e de Marx se instala.

Se essa alternância de medidas socialmente benéficas e maléficas acompanhou o desenvolvimento manufatureiro da Grã-Bretanha, isso não significa que qualquer desenvolvimento econômico seja necessariamente nocivo no plano social.

O liberalismo selvagem ou “manchesteriano” provocaria o avanço do *Labour Party* e principalmente, no século seguinte, a reação do Estado assistencial, do *Welfare State*. Entre esses dois excessos, serão tentadas modalidades de ação econômica e social de um Estado que garanta sem paralisar, que dinamize sem tomar o lugar da iniciativa e da responsabilidade individuais, que confie e delegue sem demitir. Também nisso a divergência franco-britânica será patente. Mas essa é outra história: a de hoje.

REFORMA E CONTRA-REFORMA

Passado de glória de Veneza, ascensão de Amsterdã. Decadência espanhola, emergência holandesa. Ancilose francesa, mutação inglesa. Esses duplos contrastes despertam uma interrogação. Qual é a relação entre sua divergência e a divergência religiosa? Simples coincidência? Superposição de conjunturas? Ou afinidade profunda?

Superpondo os mapas

Uma constatação simples, cuja tarefa de formular deixamos a cargo de Pierre Chanu: "Olhemos os mapas, o de 1980 e o de 1560; quase podem ser superpostos. Aquilo que foi feito nunca foi desfeito. Tudo aconteceu entre 1520 e 1550. Uma vez demarcadas, as fronteiras da Reforma e da Contra-Reforma não mais oscilarão. 95% do mapeamento de meados do século XVI e do final do século XX se superpõem. Coloquemos os países e as regiões por ordem de renda *per capita* decrescente, por ordem de investimento em pesquisa-desenvolvimento. Seguindo as classificações de W. W. Rostow, hoje consideradas clássicas, coloquemos os países e as regiões por ordem de data de entrada nas etapas de decolagem e de crescimento sustentado. Encontramos na linha de frente, em mais de 80% dos casos, países em sua maioria protestantes ou de cultura protestante dominante; e nos pontos em flecha, de tradição calvinista."¹

Essas poucas frases destacam dois fenômenos fundamentais. O primeiro é que a Reforma não foi um episódio da história. Em certas regiões, em certas sociedades, agiu de maneira contínua. Outras regiões, outras sociedades permaneceram católicas no novo contexto, mas também duradouro, de um catolicismo redefinido com relação à Reforma, em oposição a ela.

A Segunda afirmação contida nessa proposição extrai todo o seu

sentido da primeira. O fato de o mapa do desenvolvimento poder ser superposto ao mapa da Reforma induz à reflexão, porque se trata em ambos os casos de fenômenos de longa duração. *As sociedades que entraram em Reforma não saíram dela. Também foram elas as primeiras a entrar em desenvolvimento*, e, no seu conjunto, mantiveram o avanço até nossos dias. Há coincidência de espaço, e também de tempo.

Qualquer que seja a interpretação dada ao corte Reforma/Contra-Reforma, convém descrever *como* o mundo protestante “*diverge*”; *como* o mundo católico estagna² e até regride. Antes de procurar os fatores de explicação, nós nos cingiremos a salientar as correlações, por um lado, entre Reforma e aceleração cultural, política, econômica, social; por outro, *a contrario*, entre Contra-Reforma e desaceleração, ou até recuo político, cultural, econômico, social.

Esta constatação foi feita ainda no final do século XVI por diversos observadores, que dão explicações sugestivas; curiosamente, foi necessário esperar três séculos, Marx e sobretudo Max Weber, para que os historiadores, e depois os sociólogos, se preocupassem com a questão.

Calcular o fatalismo do lavrador castelhano

A dificuldade é passar dessa constatação maciça para uma análise mais detalhada.³ Para estabelecermos correlações aguçadas, seria preciso apoiar-nos em números incontestáveis — ora, eles só são disponíveis, no caso de determinado Estado, a partir do momento em que já estiver em processo de desenvolvimento. O gosto pela estatística e sua prática são um dos sinais mais evidentes do desenvolvimento. Os longos períodos de gestação são quase impenetráveis à quantificação. Essa dificuldade não deve surpreender: a História só é plenamente passível de ser quantificada lá onde as próprias personagens contaram, registraram, estimaram, avaliaram — mesmo tendo a demografia histórica aperfeiçoado métodos de avaliação indireta, esmiuçando por exemplo os registros paroquiais.

Se fosse praticável, a quantificação forneceria todas as chaves? Como cifrar o fatalismo do lavrador castelhano, o espírito de empreendimento do negociante inglês? É impossível não levá-los em consideração. A interpretação da correlação desemboca forçosamente no qualitativo, e essa dimensão levanta outros problemas — de definição, de subjetividade dos analistas etc. É preciso evitar a armadilha das explicações tautológicas: as

sociedades “empreendedoras” produzem “empreendedores” porque favorecem “o espírito de empreendimento” — como o ópio provoca o sono porque tem “virtude sonífera”.

Para ir além das suposições de interdependência, seria conveniente, como assinala Chaunu, isolar e definir os agentes “mediadores” que fazem a ligação entre os dois fenômenos. Seria preciso identificar variáveis que evoluíssem como os dois fenômenos e que parecessem dar sentido à correlação. Por aí se vê que a pesquisa está muito longe de ser perfeita.

Assim, no número de intermediações entre Reforma e êxito econômico, encontraríamos a “modificação da idade do casamento” e a “primeira ocorrência de alfabetização”,⁴ fenômeno que intervém no início do século XIV. O casamento tardio e a relativa liberalização teriam feito baixar a mortalidade de parturientes, aumentar a estabilidade dos casamentos, permitindo uma gestão mais longa da ambição familiar e profissional. A Reforma ter-se-ia implantado com maior facilidade nas áreas geográficas e sociais mais afetadas por esse duplo processo modificador.⁵

Ora, esse duplo processo é bem anterior à Reforma. Seria um de seus antecedentes? Uma de suas causas? E, por sua vez, a Reforma não teria aprofundado essa dupla ruptura com o modo de vida medieval? Ela estimulou a alfabetização e promoveu a dignidade da mulher, *como que para fertilizar melhor o terreno em que se enraizara tão bem.*

Mas, se foi esse o processo, *seria a Reforma a mãe do desenvolvimento, ou um e outro seriam duas formas de uma mesma libertação das estruturas da sociedade medieval?*

Parece que estamos diante de uma “espiral virtuosa” que nos permite escapar de um determinismo estrito. Os *finis* têm aí mais peso do que as *causas*: tudo se passa como se a emancipação religiosa e o impulso do desenvolvimento tivessem finalidade recíproca, renovando assim o sentido do termo *afinidade*, que retivemos para descrever sua relação.

Católicos também?

Mas, antes de nos lançarmos à interpretação do fato, é preciso ter certeza de que este está realmente estabelecido. Ora, ele pode ser contestado em suas duas vertentes. Não existiria um desenvolvimento católico? O desenvolvimento dos países protestantes estaria ligado a seu protestantismo?

A primeira dessas dúvidas pode ser alimentada por alguns exemplos. Já citamos o mais contundente: o caso da França. Ela era próspera no século XVIII. Mas é lícito afirmar que teria sido duas vezes mais se tivesse seguido o sistema holandês ou inglês.

Pode-se escutar também a Áustria de Leopoldo I (1658-1705). Ele restaura seus domínios, duramente castigados pela guerra dos Trinta Anos. Cerca-se de conselheiros como Wilhelm von Schöder, que propôs, “em 1684, a criação de um banco de depósito com a caução do soberano”;⁶ como o padre Rojas, ou Joachim Becher, cujo *Discurso político* (1668) atribuía o atraso econômico da Alemanha à ausência de espírito de empreendimento⁷ e propunha como exemplo a Holanda, país de heréticos.

Surgem manufaturas, freqüentemente por iniciativa de altos funcionários da Coroa e de aristocratas. Colbertismo, à maneira austríaca. Mas o mesmo Leopoldo estabelece uma regulamentação para dividir a sociedade em cinco classes (depois reduzidas a três, não menos arbitrariamente) e prescrever minuciosamente as roupas que cada uma delas deveria vestir e o gênero de comida que deveria comer. Nos Estados dos Habsburgos, os encorajamentos prodigalizados pela monarquia para apoiar os negócios raramente surtem efeito. Elaboram-se decretos que autorizam os nobres a comerciar no atacado, mas diante da oposição das corporações, de certas cortes de justiça e até da opinião geral não dão resultado. Decididamente há alguma coisa que não funciona no desenvolvimento teleguiado.

Contudo, alguns exemplos parecem convincentes. Chaunu chamou a atenção para eles: são as zonas geográficas situadas na proximidade de países protestantes. Nessas zonas fronteiriças da catolicidade a mentalidade protestante parece ter tido uma influência positiva indireta. É o caso, por exemplo, da Lorena, 80% alfabetizada, até 90%, no século XVIII.⁸ Chaunu insiste no progresso “das áreas nordeste e noroeste da França, onde a Igreja Católica se defende, com as mesmas armas, contra as pressões protestantes”.⁹ Depararemos em várias outros momentos com o fecundo conceito de “fronteira de catolicidade”, onde a emulação age com vigor.

Polônia: o desenvolvimento interrompido

Nada de fato condenava os países católicos à estagnação cultural, ou mesmo à regressão das ovelhas inibidas pelas proibições do *Index*, por menos que a Igreja aceitasse a coexistência e com mais

razão a competição com as Igrejas reformadas. Quando essa competição é aceita, a abertura produz notáveis resultados.

Quando a Contra-Reforma se impõe, é o fechamento. Transportemo-nos às zonas fronteiriças da mui católica Polônia.

Do final do século ao começo do XVII esta vive um desenvolvimento surpreendente. Nas cidades são erigidos edifícios municipais, vastos mercados, palácios de famílias nobres ricamente decorados. Cracóvia é a Florença da Europa central; foi construída por arquitetos italianos. Sob as arcadas da Universidade Jugellon, estudantes vindos de toda a Europa aglomeram-se em torno de mestres ilustres, como Copérnico. O movimento do porto de Gdansk (Dantzig) não pára de crescer até o começo do século XVII, culminando em 1618. Escritores exigem, e conseguem, a difusão do ensino: graças à existência de mil escolas, um quarto da população masculina sabe ler e escrever.

Eis que no começo do século XVII a Polônia entra em decadência. Para ela a regressão não é apenas relativa: é absoluta. É o único país em que a classe camponesa *cresce* fortemente (de 65% da população total no século XVI para 75% no século XVIII) em detrimento das outras classes sociais, particularmente a burguesia. As cidades se esvaziam.¹⁰

A Polônia é sistematicamente *refeudalizada*. O obscurantismo e a superstição substituem o humanismo, a curiosidade, a tolerância do século XVI. A nobreza gaba-se de desprezar a instituição. No castelo de Branicki, a estrebalaria abriga duzentos cavalos, e a biblioteca, cento e setenta livros.¹¹

As objeções de Trevor-Roper

A idéia de que o protestantismo e especialmente o calvinismo estariam na origem do nascimento do capitalismo moderno teve na figura do grande historiador inglês Hugh Trevor-Roper um contestador documentado e tenaz, mas grandemente influenciado por Marx. Não nega o fato, é claro, de que o desenvolvimento tenha surgido no campo protestante nem que o centro de gravidade econômica da Europa se deslocou, nos séculos XVI e XVII, do sul para o norte, do Mediterrâneo católico para o Mar do Norte protestante.¹² Apenas duvida que a causa deva ser procurada no domínio religioso.

Classifiquemos e examinemos as objeções que reuniu. Podemos organizá-las em quatro grupos principais, não esquecendo que se trata somente dos séculos XVI e XVII:

1. O calvinismo não é intrinsecamente o instigador de *um espírito do capitalismo* tal como o define Max Weber: em muitos aspectos, o luteranismo nada fica a lhe dever — e apesar disso Estados luteranos como a Alemanha e a Escandinávia permaneceram inertes durante o período em questão.

2. Os numerosos empreendedores calvinistas nunca se distinguiram por um verdadeiro comprometimento religioso; são calvinistas por nascimento ou ocasionais, mas sua crença parece ser muito desconectada de seus interesses e motivações.¹³

3. Seu denominador comum real não é a religião, mas a propensão para emigrar: foi a diáspora holandesa que insuflou na Europa o espírito do capitalismo — ou melhor, que manteve e fez prosperar um espírito herdado do capitalismo medieval.

4. É na estrutura política e social (cidades-repúblicas autônomas *versus* Estados monárquicos) que reside a distorção fundamental, como “demonstra o extraordinário impulso de certas sociedades protestantes e o declínio das sociedades católicas no século XVII”.¹⁴ A cumplicidade sociológica entre papismo e Estados monárquicos, entre burocracia eclesiástica e burocracias reais, é o “abalo social que submergiu as sociedades católicas.”¹⁵ Ela quebrou o ímpeto que poderia ter-se espalhado por entre estruturas políticas mais leves, com menor tendência para reprimir a autonomia do econômico, ou menos inclinados a fazê-lo. Mas os príncipes luteranos do Império não fizeram melhor... Examinemos essas afirmações uma a uma.

Não apenas os calvinistas?

1. Para contestar a ligação entre a primazia do desenvolvimento e o impulso do calvinismo, Trevor-Roper evoca duas exceções. A Escócia, rica em carvão e dotada de um sistema calvinista rígido, deveria ter progredido mais depressa do que a Inglaterra, cujo anglicanismo é “bem próximo do papismo no que concerne à economia”.¹⁶ E “Amsterdã, cidade arminiana, garantiu às Províncias Unidas sua espetacular prosperidade, enquanto a província calvinista de Gueldre continuou a ser o reduto de senhores fechados em seu castelo, dessa classe que (...) sempre foi inimiga do progresso comercial”.¹⁷

Por certo a Escócia é um caso limite. Nela Knox logo de saída conferiu ao calvinismo um tom de intransigência e de exaltação que não era propício às atividades “mundanas” da economia. Durante

muito tempo o país foi vítima de suas divisões e de sua pobreza. O que o calvinismo tinha de positivo foi de certa forma exportado. Um sistema educacional particularmente eficiente forneceu emigrantes preparados para ser bem-sucedidos. O calvinismo escocês não desenvolveu a Escócia, mas ajudou grandemente o desenvolvimento da Inglaterra. Quanto à Igreja anglicana, por menos superior ao papismo que tenha sido com relação à doutrina econômica, teve a virtude de manter-se prudentemente na sombra.

Vale a pena examinar o caso de Amsterdã. Ele insinua que a antinomia Reforma/Contra-Reforma, contrariamente à tese de Max Weber, não é uma questão de conteúdo dogmático (pois nesse aspecto os arminianos estão mais próximos dos católicos do que os calvinistas); mas reflete uma atitude mais — ou menos — *livre e responsável* ante a atividade política, econômica, social, cultural (e nisso a mentalidade dos comerciantes “arminianos” são antípodas da “contra-reformada”).¹⁸

Trevor-Roper dá muita atenção ao fato de que no início do século XVII os “campeões da causa protestante não eram calvinistas, e sim luteranos”: Cristiano IV da Dinamarca e Gustavo Adolfo da Suécia. Dever-se-ia forçosamente constatar que os dois monarcas luteranos chamaram exclusivamente empresários calvinistas para gerenciar suas finanças, munir-se de armas, explorar seus recursos minerais, organizar a logística de seus empreendimentos políticos e militares. Foi o caso, em Copenhague, dos irmãos de Willem, calvinistas vindos de Amsterdã, e, depois deles, de outra família calvinista, os Marcelis. Na Suécia é Luís de Geer, de Liège mas calvinista, quem assenta nas minas seu próprio poder e o do rei. Nas origens do banco da Suécia estão Willem Usselinx, fundador da Companhia Sueca das Índias Ocidentais, Abraham e Jacob Momma, empresários de mineração na Lapônia e financistas da rainha Cristina, e por fim os irmãos Spiring. O próprio Trevor-Roper afirma que “a Suécia e a Dinamarca luteranas foram modernizadas e financiadas por empresários calvinistas”.¹⁹

Mais interessante ainda é o papel representado pelos calvinistas holandeses ou franceses no financiamento do exército francês no reinado de Henrique IV, e também no tempo de Richelieu. Rambouillet e Tallemant, assim como Jan Hoeufft, importado por Henrique IV para o saneamento dos lagos e pântanos,²⁰ Barthélemy d’Herwart (intendente das Finanças em 1657, depois inspetor-geral), que financiou a política alemã de Mazarin: “O Sr. d’Herwarth”, declarou certa vez o cardeal na presença do jovem Luís XIV, “salvou a França e

a coroa real.” Acrescentemos Olivier de Serres, que renovou a agricultura; Montchrestien, as técnicas financeiras; as tapeçarias flamengas dos Gobelins, também protestantes; o banqueiro Jacques Conrart e seu filho Valentin, que será encarregado por Richelieu de organizar a futura Academia Francesa. Até Sua mui católica Majestade o rei da Espanha recorre a esse gênero de talentos na pessoa de um calvinista de Berna, François Grenus.

Portanto, nem as monarquias católicas puderam dispensar o *savoir-faire* e a audácia empreendedora dos calvinistas. Testemunha disso é Hans de Witt em Praga, à sombra do conde Albert von Wallenstein. Também o é Filipe IV da Espanha, ao chamar “os comerciantes de Hamburgo para gerenciar o comércio exterior e cuidar do aprovisionamento da sua frota”.²¹ Mas Hamburgo também vive do dinamismo da diáspora holandesa. O banco de Hamburgo, criado em 1619, é obra de holandeses. “Em 1623, quando o governo se apodera dos navios estrangeiros ancorados em seus portos, descobre-se que pelos menos 160 barcos ‘hanséuticos’ eram na realidade holandeses.”²²

É forçoso admitir que a superioridade dos calvinistas em matéria de empreendimento industrial e atividade financeira é amplamente reconhecida, atestada e utilizada no século XVII. É o caso das monarquias luteranas. É o caso dos países da Contra-Reforma. Uma colaboração dessa ordem demonstra que a razão de Estado e o interesse do país às vezes prevalecem sobre o ostracismo e o fanatismo.

Calvinistas por acidente?

2. Trevor-Roper está pronto para reconhecer essa supremacia: não coleciona ele fatos e gestos que a confirmam? Mas é para melhor lhe recusar o epíteto de calvinista. Move verdadeiro processo de intenção contra os mais famosos e mais audaciosos desses homens empreendedores. Reduz sua vinculação à religião calvinista a acidente. Seculariza-os.

Poder-se-ia tachá-los de cínicos ou hipócritas a esse ponto?

É claro que, quando um Hans de Witt ou um François Grenus se põem a serviço de uma potência católica, temos o direito de duvidar da firmeza de seu “calvinismo”. Não nos apressemos, porém. Não esqueçamos o caráter excepcionalmente liberal do comércio holandês e sua relativa autonomia no terreno das relações

exteriores. O comércio com o inimigo — mesmo em se tratando de armamento, munição, navios — era não somente tolerado em tempo de guerra mas até considerado, depois, um direito. Essa primazia do comércio sobre a política é suspeita aos olhos de Trevor-Roper. Mas ela não faz parte justamente de uma verdadeira ética do calvinismo mercantil?

Mais pertinente sem dúvida é sua observação — assassina com relação a Max Weber — sobre a vida luxuosa e os gastos suntuosos dos empresários calvinistas, seu gosto por homenagens e ostentação. A Suécia oferece aos empresários as delícias de Cápua. Paga-os com terras imensas, cobre-os de nobreza. Hans de Witt, na Boêmia, e Barthélemy d'Herwart, na França, compram casas, castelos, palácios. Assim como se manifestara um medo obsessivo de rebaixamento, desviando a nobreza da atividade mercantil, poderíamos falar de uma fantasia da arrogância que leva o empresário a romper com seu passado burguês para conquistar os privilégios do fidalgo e completar sua ascensão social.

Seguro desses poucos exemplos, Hugh Trevor-Roper acha que está em posição de poder criticar o “ascetismo racional secular”, que Max Weber via como traço dominante do tipo ideal de empresário calvinista.

Concedamos esse ponto a Trevor-Roper. No entanto, esses homens têm um denominador comum: se não é a paixão religiosa, há de ser a propensão para emigrar. Peregrinos, mais do que fiéis.

Mais emigrantes que calvinistas?

3. Trevor-Roper chama a atenção para o fato de que “nem a Holanda, nem a Escócia, nem Genebra, nem o Palatinado — as quatro sociedades calvinistas por excelência — produziram seus próprios empresários”.²³ O grupo social dos empresários — se se pode falar em grupo neste caso — é formado essencialmente por imigrantes, e mais ainda, por filhos de imigrantes. *A Holanda foi edificada sobre a imigração dos flamengos calvinistas do sul. E as três outras sociedades calvinistas foram amplamente edificadas a partir desses holandeses, eles próprios filhos da imigração.*

Até aí podemos aceitar a descrição de Trevor-Roper, escorada por um rosário de nomes e apoiada numa sólida documentação. Nada o autoriza, porém, a afirmar que, sendo a maioria desses imigrantes composta de holandeses, “alguns dentre eles talvez só fossem calvinistas a esse título”.²⁴

Ou então esse “título” não seria tão contingente quanto Trevor-Roper dá a entender. A propensão a emigrar para os países onde as condições são favoráveis ao empreendimento comercial e financeiro (fossem essas condições ocultas, como à sombra dos príncipes católicos) parece ser precisamente a essência do credo desses calvinistas “por acidente”.

Os emigrantes da Antuérpia, de Gand, de Malines, de Louvain eram calvinistas. Fugindo do sul, insuflaram a modernidade mercantil e financeira em Amsterdã, o que faria desta praça a primeira da Europa. Essa modernidade era assentada na longa experiência econômica das cidades flamengas, mas foi de fato o exílio o que liberou nos “meridionais” todas as suas potencialidades.

O seguro marítimo é criado em Amsterdã no ano de 1592, importado pelos flamengos do sul — “mais evoluídos”, diz Trevor-Roper: Le Maire, de Tournai, e Jacob de Velaer, da Antuérpia.²⁵ Por mais evoluídos que fossem, precisaram ir evoluir em outro lugar. O fato de emigrarem importa mais do que a origem “meridional”.

No mesmo sentido, Trevor-Roper evoca a ausência de banqueiros em Amsterdã antes do século XVII. O banco, em 1609, e a Bolsa, em 1611, devem sua existência aos imigrantes flamengos.²⁶ Dever-se-ia concluir daí que “foram concebidos segundo um modelo meridional e católico”,²⁷ como afirma Trevor-Roper? O modelo não era mais católico do que seria calvinista. O modelo de um banco é bancário, de acordo com uma racionalidade própria: o mérito dos calvinistas exilados foi ter ido até o fim dessa idéia simples.

Certamente é preciso evitar caricaturas. Segundo o próprio Grande Pensionalista Oldenbarnevelt, arminiano é verdade, em 1619 os católicos representavam nas Províncias Unidas a “parte mais sadia e mais rica” da população.²⁸ O que confirma a estimativa de Violet Barbour: em 1631 um terço dos habitantes mais ricos de Amsterdã é de origem meridional.²⁹

O argumento não teria desagradado a Trevor-Roper. Esses católicos não vivenciavam seu catolicismo como em Roma, em Toledo ou mesmo em Paris. A tolerância de que gozavam os englobava. Eram assimilados pelo ambiente social, inspirados pelo espírito local. O mesmo fenômeno poderá ser observado junto aos católicos dos Estados Unidos, religiosamente romanos, mas etologicamente *white-anglo-saxon-protestant* (WASP).

Reconheçamos que, insistindo na “diáspora” flamenga, Trevor pôs o dedo num fenômeno importante: *a migração das elites como fator de desenvolvimento*.

A migração cria uma dinâmica de ruptura; ela liberta. Mas é necessário que os migrantes sejam portadores de um *savoir-faire* e animados por forte motivação; e também que a sociedade que os acolhe seja aberta. Sabe-se que os calvinistas flamengos na Escócia tiveram enorme dificuldade para criar uma indústria têxtil, esbarrando na violenta oposição do clero calvinista. Nesse caso, o fechamento em si mesmo de um rigorismo religioso rejeitou o enxerto.

Em território católico, a boa acolhida dos imigrantes flamengos não foi suficiente para criar a sinergia do desenvolvimento. De nada adiantou à Espanha ter todo o seu comércio nas mãos de negociantes dos Países Baixos (dois terços vindos da Antuérpia, um terço valão ou proveniente de Liège). A osmose não se consumou. Na França a situação é diferente: os flamengos heréticos são muito ativos e poderosos, mas poucos. Deixam-se absorver por meio de riquezas e honrarias; acabam perdendo a fecundidade.

Burocracia de Igreja e de Estado

4. Podemos seguir Trevor-Roper quando ele opõe as Repúblicas, fundadas no mar e no comércio, aos Estados monárquicos, fundados na terra e na guerra. Podemos segui-lo quando descreve os “antigos centros” do poder econômico, que se esclerosam ao deixar a burocracia gerenciar seus interesses e seus negócios. Podemos reconhecer, com ele, que Veneza, República mercantil por excelência, apoiou-se nessa cultura liberal para resistir à Contra-Reforma e afastar o que esta tinha de mais esterilizante. Por certo não está enganado quando insiste nas virtualidades de desenvolvimento que havia na filosofia erasmiana, e nos meios para vivenciá-la que Veneza oferecia. Mas como negar que existe um mínimo de relação entre essas estruturas burocráticas e o fenômeno religioso da Contra-Reforma? Trevor-Roper não vê nas “restrições corporativas”, por exemplo, nada que se relacione com a devoção religiosa. Mas as corporações não estão ligadas à estrutura das confrarias? Os hábitos e até os talentos da burocracia civil não tiveram origem numa imitação da burocracia clerical? O cumplicidade desta com os regimes monárquicos, ou até despóticos, não deixa nenhuma dúvida.³⁰ O desinteresse das burocracias eclesiásticas — bispados, capítulos, ordens religiosas — por uma vida econômica “que não era indispensável a suas necessidades”³¹ serviu tanto de modelo quanto de defesa para as burocracias monárquicas centralizadas.

Idéias desse teor certamente não constituíam “atitude intelectual propícia ao ambiente comercial”. Esse ambiente não poderia deixar de desejar a diminuição do número de clérigos, a redução de sua influência sobre os leigos, a supressão de seus privilégios fiscais (dízimo), sociais e econômicos. A doutrina erasmiana não era exclusivamente comercial, mas o comerciante podia encontrar em Erasmo os princípios de uma emancipação intelectual da vida secular com relação à vida religiosa. E a prática da “religião moderna”, de devoção interior, não deve ser desvinculada da vontade de ver o campo dos empreendimentos terrestres livre de uma influência eclesiástica que se mostrava cada vez mais esterilizante.

Resta o fato de que a via erasmiana foi bloqueada pelo choque que opôs Lutero e Calvino à Igreja Romana. A emancipação que a cultura erasmiana teria permitido no seio da catolicidade só se realizou na ruptura do cisma.

Católicos e protestantes: uma escolha de valores

Uma religião teleguiada por proibições ou pelas ordens oriundas de uma hierarquia parece ser muito propícia à constituição de um ambiente desfavorável ao espírito de iniciativa e de inovação. Uma religião interiorizada, pelo contrário, lhe é favorável. Qualquer empreendimento necessita de um objetivo que o ultrapasse. A maior glória de Deus pode favorecer esse suplemento espiritual. A maior glória da nação também: encontramos essa motivação presente no coração das proezas japonesa, coreana, chinesa. Numa época de dúvida quanto aos valores, de “consumismo” fácil, que se tornou “direito adquirido”, essas superações nos parecem um tanto defasadas. Nos tempos de fé podiam inflamar os homens.

O confronto católicos/reformados traduz uma profunda divergência cultural. Vale a pena visitar a arena das polémicas acirradas. Elas dizem muito sobre os comportamentos intelectuais, políticos e sociais que se enfrentam sem piedade.

Para realizar seu *Repertório das Obras de Controvérsia entre Católicos e Protestantes na França, de 1598 à Revogação do Édito de Nantes*, Louis Desgraves³² examinou e identificou 7.171 livros. Até um leitor ávido de informações pode sentir-se desencorajado a mergulhar nessa massa de obras mais ou menos legíveis. Mas a simples lista dos títulos é cheia de ensinamentos. Informa sobre os principais objetos de controvérsia: a denúncia dos abusos ligados ao exercício do ministério

eclesiástico,³³ os pontos de doutrina, as tentativas de reconciliação, as narrativas de conversão e de apostasia, o papel e a condição da Escritura sagrada. Manifesta a paixão dos adversários, que chega a paroxismos semelhantes, com o hipercatólico tratado de Albert Grawer: *Absurda absurdorum absurdissima, calvinistica absurda*;³⁴ ou o superprotestante *A Caça à Besta Romana, Onde É Estudado e Provado Evidentemente que o Papa é o Anticristo*.³⁵

Mas afora os assuntos obrigatórios, abaixo da superfície passional, distinguimos três aspectos que se opõem a eles, dos quais os protagonistas talvez nem tivessem consciência.

1. a sensibilidade à novidade, à invenção, à mudança;
2. o nascimento de uma ideologia de tolerância ecumênica;
3. a relação concernente ao poder hierárquico.

A “novidade”: acusação principal

1. O exame dos títulos do *Repertório* é do maior interesse para quem quiser avaliar o opróbrio que cobria as noções de novidade e de progresso (como o leitor verá em Apêndice de nosso trabalho, numa base textual mais diversificada).

É um combate para quem souber, melhor do que o adversário, valer-se da *antiquitas* e acusá-lo do crime de novidade.

Contudo, a simetria é perfeita. A acusação de novidade ou de “pretensa Reforma” é primeiramente obra dos católicos romanos, que apresentam os “novatores” como causadores de “*discordia*” e de “*inconstantia*”³⁶ e investem contra as “consequências ímpias” dessas invenções humanas.³⁷

O reformado é apresentado como um “*novator*”,³⁸ que como tal só pode produzir “*errores novatorum*”³⁹ ou essas “*novidades profanas*”,⁴⁰ “*prophanas novationes*”,⁴¹ que um Etienne Moquot, da Companhia de Jesus, ou um Vicent de Lerins imputam aos protestantes. Novidade, falsidade, heresia são sinônimos⁴² na pena feroz do jesuíta François Veron. Chegam ao ponto de forjar neologismos, como a salutar “*paleopistia*”, que se opõe à perversa “*neopistia*”:⁴³ a confiança no antigo *versus* a confiança no novo.

Por um contragolpe, para retribuir o cumprimento, a acusação de novidade serve de argumento ao partido protestante contra os católicos. A *Novidade do Papismo*⁴⁴ é atacada e os reformados investem por sua vez contra as “*invenções e artifícios*”⁴⁵ de Roma ou de ordens regulares.

Naturalmente, o padre François Veron mostra-se indignado com essa devolução ao remetente.⁴⁶

A carta de Daillon (1677), “na qual se justificam plenamente as coisas imputadas às Igrejas protestantes, especialmente as acusações de novidade...”,⁴⁷ atesta que a “novidade” é considerada grave acusação.

O confronto Reforma/Contra-Reforma manifesta a força da identificação tradicional do verdadeiro com o antigo⁴⁸ e do falso com o novo. Essa identificação é maioritariamente católica; mas influencia, se se pode dizer, o conjunto da controvérsia que opõe o partido de Roma às religiões originárias da Reforma protestante. Nessa linha, Pierre Jurieu escreve em 1680 um *Preservativo contra a Mudança de Religião*,⁴⁹ significando mudança a abjuração da religião reformada. Resta o fato de que a fobia da mudança, da novidade, da alteração é menos enraizada na mentalidade protestante do que na católica. Ainda que apresentada como restauração, a Reforma é uma reforma — e permanente. A Igreja reformada sempre será reformada: *ecclesia reformata semper reformanda*.

A reconciliação religiosa: um tema protestante

3. Enquanto o tema da “novidade” é objeto de um pingue-pongue, o da reconciliação religiosa é nitidamente unilateral.

As tentativas católicas de reconciliação inter-religiosa parecem de fato mais acertos de passo, nos quais a reunião, a volta ao seio da Igreja Romana, é uma recondução opressiva.⁵⁰ A prova disso é o *Novo Método para Silenciar os Ministros da França e Forçar os Perversos a Voltar à Religião Católica*.⁵¹

A resposta a esse modo de encarar a reunificação será a apologia da paz inter-religiosa entre os “que têm alguma diversidade, seja de expressão, seja de método, seja até de sentido”.⁵² Inicialmente reservado às relações das Igrejas protestantes entre si,⁵³ o projeto de estabelecer uma “tolerância na caridade”⁵⁴ pode estender-se às relações com a religião católica.

Essa idéia, que hoje chamamos *ecumenismo*, é tipicamente protestante: uma espécie de concórdia religiosa trazendo a paz internacional.⁵⁵ Nessa linha, Noël Aubert de Versé publica em 1684 *O Protestante Pacífico*, ou “Tratado da paz da Igreja, no qual, através dos princípios das Reformas, se ensina que a fé católica não choca os fundamentos da salvação: e que devem tolerar em sua comunhão todos

os cristãos do mundo, até mesmo os socinianos e os *quakers*, cuja religião é explicada".⁵⁶ Esse polemista, adversário de Bossuet, ultrapassa a controvérsia teológica⁵⁷ para defender uma *Tolerância das Religiões*,⁵⁸ título que Henri Basnage de Beauval dá à sua própria obra.

Amadurecido por um século e meio de controvérsia, o *Projeto dos Reformados da França... para a Conservação da Liberdade de Consciência*,⁵⁹ publicado em Haia em 1685, terá como única resposta a Revogação do Édito de Nantes.

Poder eclesiástico e autonomia do político

3. Um dos assuntos de controvérsia tratados com mais frequência é o poder eclesiástico.

Enquanto os protestantes querem um *Poder Eclesiástico Circunscrito às Escrituras e por Elas Cingido*⁶⁰ — opondo-se, por exemplo, à *Tirania que os Papas Exerceram durante Alguns Séculos sobre os Reis da Inglaterra*⁶¹ —, os católicos mostram-se muito ciosos a respeito da noção de hierarquia:⁶² as *Novas Luzes Políticas para o Governo da Igreja*,⁶³ do cardeal Palavicin, acentuam o domínio do religioso sobre o político, domínio que Pierre Jurieu denunciará em 1683 em *A Política do Clero da França*.⁶⁴ Contra esse domínio um *Direito dos Reis*⁶⁵ é definido e desenvolvido por Jean Bedé de La Gormandiére a partir de 1611. Numerosas reedições⁶⁶ dessa obra atestam a força da oposição protestante à teocracia católica. A *Defesa da Hierarquia da Igreja e de Nosso Santo Padre, o Papa*⁶⁷ só faz aumentá-la ainda mais, através da pena de Pierre Biard e de Théophraste Bouju.

Não se trata apenas da organização hierárquica no interior da Igreja, mas também da autoridade dos papas sobre os reis, como indica a *Breve Refutação do Cardeal du Perron, a respeito da Arenga por Ele Pronunciada nos Últimos Estados sobre o Poder que Ele Queria Atribuir ao Pontífice Romano sobre a Autoridade dos Reis*.⁶⁸

A frequência das controvérsias acerca da hierarquia, da autoridade, "da obediência devida aos superiores"⁶⁹ prova que a distorção entre Reforma/Contra-Reforma envolve, além da controvérsia religiosa, uma verdadeira escolha de sociedade: as noções de indivíduo, de responsabilidade, de iniciativa, de autoridade constituem a essência decisiva do debate.

O leitor poderá pensar que somos obstinadamente contra o Concílio de Trento. Sejamos relativos. Os debates tridentinos procuram

retomar firmemente as rédeas de uma situação que explodia: ato de guerra espiritual, em resposta a atos desencadeados por Lutero e Calvino. Defender-se contra-atacando. Dispara-se em tudo o que se move. Por que deveríamos surpreender-nos com o fato de a Igreja procurar proteger-se de ataques terríveis, quando um espírito livre como o de Montaigne, tomado de pânico diante da Reforma, glorifica o conservadorismo? Por que se surpreender com que, diante de tais ameaças, uma cristandade nutrida de Aristóteles tenha demonstrado aversão a essas novidades, cujos perigos, por princípio, ele denunciava?

Depois de Aristóteles, Montaigne: não à inovação

Montaigne proclama: “A *inovação* brilha intensamente, mas é proibida nestes tempos, em que somos atacados e devemos defender-nos das *novidades*.”⁷⁰

Pensador livre, ou livre-pensador, Montaigne escapa a qualquer enfeudação dogmática. O “macio travesseiro” do ceticismo o poupa dos excessos partidários: “Quando minha vontade me inclina para um partido, meu entendimento não se deixa levar por violenta obrigação (...). Meu interesse não me fez ignorar as qualidades louváveis de nossos adversários nem as que são reprováveis naqueles que eu segui. Eles adoram tudo o que está do seu lado.”⁷¹ Montaigne diz reconhecer “os inconvenientes que a moderação provoca (...). Fui agredido por todos: para o Gibelino, eu era Guelfo; para o Guelfo, Gibelino”.⁷²

O fundamento dessa prudente recusa de se envolver? “O mundo é uma perene gangorra (...). A própria constância não passa de um balanço mais lânguido.”⁷³ A firmeza na resolução e a tenacidade de uma tomada de posição devem ser banidas deste mundo, em perpétua mudança: “A obstinação e o ardor de opinião são a prova mais segura de tolice.”⁷⁴ “Só os loucos têm certeza e são resolutos.”⁷⁵

“Ondulante e variado”⁷⁶ como o curso do mundo, Montaigne sacrifica seu gosto da descoberta no altar da desconfiança ante o desconhecido e da submissão à autoridade. “Qualquer que seja a aparência da novidade, não mudo tão facilmente, temendo perder com a mudança. E, já que não sou capaz de escolher, mantenho-me na posição que Deus me colocou. De outra maneira, não saberia evitar mover-me sem parar. Pela graça de Deus me conservei fiel, sem agitação nem perturbação de consciência, às crenças de nossa religião, em meio a tantas seitas e divisões que nosso século produziu.”⁷⁷

O relativismo, caro ao viajante — tudo é relativo, nada é certo: uma cortina de fumaça. Por detrás, um conservadorismo temeroso engolfa Montaigne na força do hábito: “Tenho aversão à novidade, seja qual for sua aparência, e tenho razão, pois vi seus efeitos devastadores.” A mudança não compensa: “Aqueles que perturbam um Estado geralmente são os primeiros a ser absorvidos em sua ruína.”⁷⁸ Sobre a Reforma Montaigne chega ao ponto de dizer que, “por acidente, ela tudo fabricou e gerou: até os males e desastres que vêm ocorrendo desde então, sem ela e contra ela”.⁷⁹ Como depois, na sala de aula onde entrará Charles Bovary, a causa de agitação será o novo.⁸⁰

Já é o bastante para evitar repetir o que disse Trevor-Roper (com tons de marxismo), a saber, que o humanismo é sempre portador de mudança e de inovação... Ora, o humanismo pode justamente revelar-se inibidor, conservador, apegado ao antigo, a ponto de temer a “novidade” acima de tudo. Montaigne renova apenas uma coisa: o preconceito hostil à mudança, segundo a tradição aristotélica que nos faz voltar às raízes da *neofobia*.

Examinando a questão de fazer conviver mulheres e crianças, Aristóteles a considera vantajosa se aplicada entre os camponeses — aplicação precoce do princípio “*divide ut imperes*”: “Quando mulheres e crianças conviverem, haverá menos amizade entre as pessoas, e é preciso que seja assim quanto às pessoas que são governadas, para que sejam submissas ao poder e não tentem inovar.”⁸¹

A inovação do governado é intrinsecamente perversa: *que fique tutelado* é o voto do filósofo reverenciado por toda a cristandade ocidental. Esse preconceito contra a novidade reina absoluto, ou quase. Um patrimônio familiar diminui por causa de uma descendência numerosa? “Não é bom”, concede Aristóteles, “que as pessoas fiquem mais pobres depois de terem sido ricas, e será difícil *impedir tais pessoas de querer introduzir algo novo*”.⁸² Esta última possibilidade preocupa mais Aristóteles do que o destino dos herdeiros.

O filósofo especula: “Poderia parecer melhor optar pela mudança. Em outras ciências ela foi vantajosa: a medicina, por exemplo, modificou preceitos ancestrais, assim como a ginástica e... as artes.”⁸³ Mas Aristóteles rapidamente modera esse conceito favorável à novidade: “Em política, é preciso dar mostras de grande circunspecção (...). Não é bom o hábito de mudar as leis. A lei não tem outra força senão o uso, que não advém sem o

tempo. Passar facilmente para novas leis é tornar enferma a força da lei.”⁸⁴

A *neofobia* não nasceu ontem. Acompanha os homens em seu caminho, freando toda e qualquer tentativa de modernização. Esse comportamento é reivindicado pela Contra-Reforma: *paleopistia* — confiança no antigo. A palavra chave da divergência.

MIGRAÇÕES E DESENVOLVIMENTO

Em diversas ocasiões, no caminho do desenvolvimento, encontramos emigrantes, isto é, pessoas que se deslocam, obrigadas a buscar em si mesmas a força que já não podem achar em seu extinto ponto de referência.

Desde antes da Revogação do Édito de Nantes (1685), o efeito econômico das migrações não passou despercebido aos observadores. Em 1658, Huet, autor de *Memórias sobre o Comércio dos Holandeses em Todos os Estados e Impérios do Mundo*,¹ anotava: "As perseguições por motivos religiosos, na Alemanha durante o reinado de Carlos V, na França durante o de Henrique II, e na Inglaterra durante o da rainha Maria, obrigaram grande número de pessoas, especialmente negociantes e artesãos, a se refugiar nos Países Baixos, onde a liberdade das províncias e os privilégios de que ainda gozam as cidades faziam com que esperassem ali viver em paz; isso atraiu muita gente e grande quantidade de tráfico."²

O mesmo ocorreu em seguida à guerra de independência da Holanda, enquanto grassava a Inquisição nos Países Baixos espanhóis: "Um terço dos operários e comerciantes que fabricavam ou comerciavam tecidos de seda ou adamascados foi estabelecer-se na Inglaterra, porque lá ninguém trabalhava ainda com esse gênero de mercadoria e manufatura. Uma parte muito grande dos mesmos operários e comerciantes retirou-se também para Leyde, e a maior parte dos comerciantes de linho foi estabelecer-se em Haarlem, sem contar todos os que foram para Amsterdã."³

É lugar-comum na nossa história: revogando o Édito de Nantes, forçando os calvinistas* de seu reino a escolher entre a conversão e o exílio,** Luís XIV teria privado nossa economia de seus melhores elementos e os teria dado de presente à Europa. Será necessário nuançar essa idéia estabelecida?

Perseguição e lucros cessantes

Warren C. Scoville⁴ foi o primeiro a emitir um desmentido da tese, muito difundida, segundo a qual a fuga dos huguenotes foi um golpe fatal no desenvolvimento econômico francês. Depois de seu trabalho pioneiro, apareceram outros estudos sobre um fato que seus autores consideram não passar de mito, tão persistente quanto antigo.⁵

Não há dúvida de que a França foi acometida de longa estagnação econômica a partir de 1683: a questão é saber se a Revogação foi sua causa, ao provocar um êxodo em massa de protestantes.

A resposta é difícil por importante motivo: a Revogação não é um ponto de partida preciso. O ano de 1685 não é uma linha divisória das águas históricas. Foi precedido de cerca de cinquenta anos de humilhações. Mesmo sem perseguição declarada, nem por isso a inveja social e a hostilidade econômica deixaram de ser expressas contra os protestantes em todo o decorrer do século XVII.

Eis alguns exemplos, entre muitos. Os habitantes de Saint-Quentin queixam-se ao inspetor-geral da prosperidade da colônia huguenote: ela é acusada de ter arruinado a indústria

* Os protestantes da Alsácia, que são luteranos (ou melhor, bucerianos), não foram atingidos pela Revogação — o Édito de Nantes não concernia a eles: a Alsácia não era francesa. Sua organização e sua vida religiosa permaneceram, portanto, as mesmas.

** A Revogação, como tal, contenta-se em proibir o culto da Religião Pretensamente Reformada (RPR), sem atentar contra a “liberdade de consciência”. Mas os textos e as práticas que precederam e sucederam à Revogação propriamente dita determinaram que o reformado devia de fato converter-se para retomar uma vida social e familiar normal. Por outro lado, era proibido sair do reino: por conseguinte, o “exílio” era um ato voluntário de rebeldia.

têxtil "católica", praticando preços demasiado baixos. Esquecem-se de completar: com maior qualidade.

O mundo "dos ofícios e artesãos" deve ser expurgado da calamidade reformada. Em Poitiers, "os mestres dos ofícios juramentados devem ser católicos, enquanto os da Religião Pretensamente Reformada (RPR) não podem ser admitidos".⁶ Esse gênero de exclusão não é uma atitude local. Em 1664, uma portaria do Conselho de Estado determina que "todas as credenciais em que não estiver inscrita a cláusula da Religião Católica, Apostólica e Romana são nulas".⁷

Antes de se tornar oficial, a perseguição é difusa, latente. Essa pressão contínua já provocara numerosas "retiradas do reino".

Decretos, declarações, portarias e regulamentos

Os contemporâneos foram sensíveis a esse crescimento do poder da legislação antiprotestante. Joseph Saugrain, em 1714, faz uma coletânea a respeito. Basta folheá-la. Recapitula os quinze anos que precederam a Revogação. Mas poderia ter recuado até 1626, data em que fora retomada a perseguição com Richelieu, cujas funções ministeriais começam em 1624.

Um decreto do mês de agosto de 1669 versa sobre a proibição de "retirar-se do reino" para ir estabelecer-se "sem a permissão do rei em países estrangeiros. Sob pena de confisco total dos bens e de serem reputados estrangeiros, sem que possam depois ser restabelecidos nem reabilitados, nem seus filhos naturalizados". Os protestantes não são citados, mas sabe-se serem os mais visados: são os mais numerosos entre os súditos que "foram para países estrangeiros, lá trabalham em todas as atividades em que forem aptos, até na construção de navios, engajam-se em equipagens marítimas, habitam-se sem desejo de voltar e estabelecem-se por meio de casamento e aquisição de bens de toda a natureza".

A Declaração do rei de 13 de março de 1679, versando sobre punição que consiste em pedido de perdão e confisco de bens dos Relapsos, prescreve o banimento dos protestantes que, depois de terem abjurado a RPR, "voltarem atrás".

A Portaria do Conselho de 6 de novembro de 1679, versando sobre a proibição a todos os senhores com direito de justiça de estabelecer em suas terras funcionários não-católicos, contradiz expressamente o artigo

XXVIII do Édito de Nantes, que “declara precisamente que os ditos da RPR são aptos a exercer todas as atividades, dignidades, ofícios e cargos públicos, reais e senhoriais”.⁸ Portanto, seis anos antes de 1685 a Revogação do Édito de Nantes já estava bem instalada.

O *Regulamento das fazendas de 11 de junho de 1680, com a assinatura de Colbert*, estipula que “somente os católicos serão admitidos nas fazendas do rei, seja como adjudicatórios, seja como pessoal” (artigo 3).⁹

A *Declaração do rei de 18 de maio de 1682, versando sobre a proibição do pessoal do mar ou de ofício da RPR* de ir estabelecer-se em países estrangeiros, investe contra os obstinados que “com espírito de cabala (...) incitam outros, mais dóceis do que eles (...), a se retirar com a família de nosso reino”.¹⁰ As penas previstas não são brandas: “galera perpétua para os chefes das ditas famílias” e “multa arbitrária, mas que não poderá ser de menos de três mil libras, para os que terão contribuído comprovadamente para sua saída”.¹¹

Disposições confirmadas e ampliadas pela *Declaração do rei de 14 de julho de 1682*, “pela qual Sua Majestade proíbe aos súditos sair de seu reino sem permissão para irem estabelecer-se em países estrangeiros; e que declara sem efeito os contratos de venda e outras disposições dos bens dos da RPR um ano antes de sua saída”.¹²

O decreto de agosto de 1669 é, pois, confirmado em seu verdadeiro alcance, e “os da RPR” são expressamente apontados. O Dispositivo é também mais eficaz do que o de 1669. Às vésperas de partir sem esperança de retorno, os protestantes vendiam seus bens, que, portanto, não podiam ser confiscados. A anulação das vendas tinha poder dissuasivo.

Dois meses antes do decreto de 18 de outubro de 1685, que versa sobre a Revogação de Édito de Nantes, é publicada a *Declaração do rei de 20 de agosto de 1685, determinando que metade dos bens dos da RPR* que saírem do reino será dada ao denunciante.¹³ O delator começa sua carreira na França de Luís XIV — que se torna cada vez mais o contrário de uma sociedade de confiança.

Por conseguinte, é sobre uma comunidade já numericamente enfraquecida e socialmente marginalizada que se abate a Revogação de 1685. Não admira, pois, que o prejuízo econômico causado pela Revogação propriamente dita não tenha sido tão grande. Mas o prejuízo causado pela longa perseguição, mais insidiosa, que precedeu o Decreto de Revogação foi real — mesmo escapando, até nova ordem, de qualquer avaliação precisa.

Outros dados contribuíram para diminuir o impacto.

A aplicação do Decreto de Revogação era mais clemente quando se tratava das elites econômicas. Louvois escreveu ao intendente Marillac em 21 de outubro de 1685: "Agradará a Sua Majestade que sejam poupados, o mais possível (...), aqueles ligados às manufaturas cujo trabalho seja útil à província." E também ao intendente das fronteiras da Champanha, a respeito dos manufatureiros protestantes de Sedan: "poupar os chefes das manufaturas o mais possível, sem entretanto dizer ter recebido ordem para isso". Os bodes expiatórios da RPR são incômodos, mas tão úteis...¹⁴

A emigração é empreendida apenas por pequena parte da comunidade. O caminho do exílio não parece ter sido tomado senão por 12% dos protestantes franceses,* isto é, menos de 1% da população.¹⁵ Numerosos artesãos refluíram para o campo, assumindo ofícios livres. Os camponeses protestantes ficaram maciçamente agarrados à sua terra — certos de nela encontrar, como Anteu, força para sobreviver; os acontecimentos justificariam seu cálculo.

Insustituíveis?

O efeito dessa partida na economia do reino é portanto desigual. As manufaturas de chapéus declinam; mas não as refinarias de açúcar.¹⁶ A decadência de La Rochelle é óbvia. Mas em Bordéus o movimento do porto não indica redução de atividade digna de nota. As exportações prosseguem. Em contrapartida, a indústria de papel entra em tal decadência, que Luís XIV chega ao ponto de enviar emissários aos postos de emigração para convencer os exilados a voltar.¹⁷

Consultando o registro geral dos navios mercantes franceses estabelecido em 1686 a pedido de Seignelay, Morineau constata que a brusca deserção dos portos — homens e embarcações — é pura invenção. O desmoronamento da produção da seda de Lyon — dezoito mil teares em 1685, seis mil em 1698 — é um acidente; a guerra da Liga de Augsburg e a fome de 1693 são suficientes para explicá-lo. A indústria têxtil de Rouen se mantém, e a manufatura de lã de Elbeuf, por exemplo, continua a se desenvolver, apesar da partida em massa dos tecelões protestantes.¹⁸ Por conseguinte, deve-se atenuar a lenda negra do trágico ano.

Dever-se-ia concluir a partir desses fatos irrefutáveis, como Scoville,

* 100.000 num total de 850.000

que “a Revogação prejudicou muito menos a economia francesa, a curto e longo prazo, do que pensaram até agora muitos historiadores dos séculos XIX e XX?”¹⁹ A escassez dos anos 1692-1694 e o terrível inverno de 1709 por certo não são imputáveis aos huguenotes... E o ano de 1685 não foi um começo absoluto nem um fim.²⁰ As elites não eram todas, nem em todas as partes, insubstituíveis.

Resta a crise dos anos 1680-1690. Quem poderá afirmar que a permanência do Édito de Nantes a teria impedido e garantido a prosperidade do comércio e das manufaturas da França?

Não há dúvida de que é preciso tratar o problema de outra forma. Os historiadores não têm meios para estabelecer ou refutar uma correlação mecânica entre a Revogação e certo declínio econômico da França. Mas, por outro lado, é lícito ver na Revogação um indício de estado de espírito. Um país onde a revogação de um decreto de tolerância é possível — não apenas aceito, mas pedido pela população — é um país que se fecha à inovação, à competição, e procura a todo o custo bodes expiatórios, cuja perseguição aparece como extravasamento após as frustrações impostas pelo absolutismo do reinado de Luís XIV.

Entre a Revogação e o declínio econômico e social talvez não houvesse uma relação imediata de causa e efeito, mas uma relação diferida, de crise duradoura após súbito sintoma.

A contribuição dos huguenotes

Se por um lado a emigração forçada dos huguenotes não prejudicou a França tanto quanto se disse, por outro ela dopou outras economias. É mais fácil fixar os números de uma contribuição afetiva do que de lucros cessantes... fictícios. É claro que a ourivesaria e a indústria da seda existiam na Inglaterra, na Suíça, em Brandeburgo antes de 1685. Foram justamente elas que mais atraíram a imigração huguenote.

Vejamos por exemplo a Inglaterra. Atravessaram a Mancha mais de 50 mil huguenotes (franceses e valões), ou seja, o correspondente a 1% da população britânica,²¹ engrossando as fileiras dos dissidentes (*dissenters*), cujo espírito de iniciativa já foi mencionado.

Mais do que a importância demográfica, é o interesse tecnológico dessa imigração que deve ser assinalado: a competência huguenote em matéria têxtil traz vantagens. Ter-se-ia desenvolvido a indústria inglesa da seda não fosse essa contribuição?

Um notável ilustração do comportamento econômico desses emigrantes é fornecida por um pastor calvinista, Jacques Fontaine, que escreve uma narrativa de sua vida, publicada em francês em Dublin,

em 1722, com sugestivo título: *Memórias de uma Família Huguenote Vítima da Revogação do Édito de Nantes*.²²

Por ocasião da Revogação ele embarca clandestinamente, na ilha de Oléron, num navio inglês. Uma vez na Inglaterra, logo cria uma companhia comercial para exportar trigo para a França. Apenas seis semanas depois o primeiro carregamento já fora escoado, e ele dobrou o capital investido. Em seguida Fontaine acrescenta à sua atividade comercial uma empresa de tecelagem. Inventa um novo processo e emprega doze tecelões. Depois, é na Irlanda que o encontramos, como pastor em Cork, onde funda, entre dois sermões, outra manufatura têxtil. Diversificação insuficiente, a seu ver, pois seis anos mais tarde, em 1700, arma barcos de pesca de arenque no Mar do Norte, antes de se lançar no comércio de tabaco com a Virgínia, e partir para a América.

Nem todos os huguenotes têm a vitalidade empreendedora de um Jacques Fontaine. Mas é forçoso constatar que eles vão tornar-se o emblema de uma mobilização contra o absolutismo de Luís XIV, e igualmente contra o centralismo monárquico de James II, suspeito de querer levar a Inglaterra de volta ao seio da Igreja Católica. Assinalemos a coincidência perturbadora da chegada dos huguenotes com esse período de expansão internacional da Inglaterra.

É claro que convém ser prudente. Deve-se ouvir a advertência de Rémy Scheurer²³ sobre a relação entre a decolagem econômica inglesa e a instalação dos refugiados: "Não se trata de negar a considerável contribuição econômica, desde o início do século XVIII, dos refugiados e seus descendentes. Mas a origem da expansão não está ligada ao Refúgio. Aliás, ao lado dos brilhantes resultados industriais, comerciais e bancários, conviria alinhar uma longa série de fracassos até agora ignorados e silenciados." Mas, se as *origens* da expansão não estão ligadas ao Refúgio — vimos que ela vinha sendo preparada de longa data em todas as fibras da economia inglesa —, a *aceleração* da expansão não lhe é estranha. A intensificação das trocas internacionais, facilitada pelos contatos mantidos com os parceiros econômicos do país de origem, e a prática da mobilidade geográfica e profissional representam importante contribuição a tal aceleração.

Além disso, o funcionamento democrático das comunidades huguenotes na Inglaterra — tratava-se, por assim dizer, de minorias que se autogeriam²⁴ — não é entravado pelos poderes públicos. Assim, a Igreja huguenote abastece a Inglaterra e a Europa de intelectuais cansados de autoritarismo, de religião de Estado, de divisões religiosas: seu próprio ceticismo é estimulante, já que

tantos dogmas, até no lado calvinista, se revelaram fatores inibidores.

Refazendo suas forças na emigração, o calvinismo deixa de ser uma sociedade fechada. Por gosto ou à força, torna-se individualista, mais carregado ainda de inovação e esforço do que o protestantismo de que se originou.

Os huguenotes e o Banco da Inglaterra

Além de sua contribuição para a criação e desenvolvimento da indústria da seda, do linho, da tapeçaria, do papel, da relojoaria na Inglaterra e na Irlanda, os refugiados huguenotes vindos da França tiveram papel decisivo na “revolução financeira” inglesa. François Crouzet reuniu elementos quantitativos e qualitativos que permitem formular essa constatação.²⁵

Esses elementos estão estreitamente associados ao nascimento do Banco da Inglaterra. Seu primeiro conselho de administração, eleito em 1694, inclui sete huguenotes num total de 26 membros. Dos 147 administradores eleitos de 1694 e 1763, 24 são huguenotes. É verdade que entre eles se encontram imigrantes valões. E há uma razão: os Países Baixos espanhóis nada têm que invejar, longe disso, ao reino da França em matéria de perseguição religiosa.

O sucesso alcançado por esses imigrantes testemunha favoravelmente a mobilidade que caracteriza a sociedade inglesa do século XVII. O elevador social funciona. Refugiados chegando com restos de seus bens, vendidos apressadamente, podem ver os netos no cume da burguesia londrina.²⁶

Cabe aqui uma explicação em termos de motivação humana. Se o enxerto huguenote foi aceito pelo tecido econômico e social inglês, não foi unicamente graças à transferência de capital ou de trabalho.

Do refúgio ao impulso

A maioria dos huguenotes não foi para a Inglaterra. Muitos deles se refugiaram na Holanda, onde foram facilmente absorvidos: as Províncias Unidas eram uma sociedade aberta. Mais: de alguma forma estavam sendo criadas pela imigração calvinista, e para ela. E seu impulso econômico correu graças a essa imigração.²⁷

Detenhamo-nos na emigração huguenote para a Suíça ou a

Alemanha, sociedades que na época não estavam absolutamente no caminho da “divergência” — e que não o percorreram antes do século XIX.

Michele Magdelaine²⁸ constata que entre os huguenotes que passaram por Frankfurt da primavera de 1686 ao outono de 1687 os artesãos são os mais numerosos, e entre eles os têxteis.²⁹ Se nos lembrarmos da importância primordial da indústria têxtil na Europa, verificaremos que esse setor especialmente dinâmico se acha super-representado na emigração huguenote.

Por outro lado, um em cada dezoito desses refugiados exerce uma profissão médica. Muito mais que a proporção normal, ainda que três quartos sejam apenas “cirurgiões”, que não puderam frequentar uma universidade — todas as universidades são católicas.

Essas indicações são confirmadas por Rémy Scheurer.³⁰ Os artesãos huguenotes que chegam à Suíça vêm de um país rico, onde as indústrias de luxo prosperam. Seu *savoir-faire* é precioso. Para eles é fácil estabelecer-se. A França “católica” não retém seus artesãos qualificados: incita-os a emigrar. A Suíça “calvinista” acolhe-os bem. Tirará grande vantagem disso: “No mínimo existe uma coincidência entre o Refúgio e os primeiros passos do desenvolvimento da relojoaria.”³¹

A aceleração huguenote

Não se pode dizer que cada imigrante huguenote tenha sido um inovador. Além disso, nem todos os empreendimentos inovadores foram coroados de êxito. A prova é o fracasso do cultivo da amoreira: a criação do bicho-da-seda não deu resultado nas margens do Leman e do lago de Neuchatel.³²

Mas mesmo em atividades tradicionais os huguenotes criam um espaço para si, desde que a atividade não esteja saturada. Onde sua competência é mais recente, têm toda a liberdade para agir. Recebem apoios privados, e até públicos.³³ Em conjunto, a situação do imigrante huguenote tinha como particularidade o fato de portar intrinsecamente uma abundância de atividades novas, isto é, forças de inovação.

Os países que os recebem favorecem o desenvolvimento manufatureiro. As cartas promulgadas — algumas anteriores à Revogação do Édito de Nantes — pelo *landgrave* de Hesse-Cassel, Carlos I (1677-1730), dirigem-se “aos manufatureiros estrangeiros”.³⁴ Concedem-lhes privilégios fiscais e aduaneiros; livram-

se os “artesãos e mestres franceses das pressões corporativas”,³⁵ embora estas já fossem menos coercivas do que na França. Com efeito, essas medidas foram inspiradas tanto por interesse como por solidariedade religiosa. Mas é precisamente essa mistura de motivações que caracteriza a saúde típica dos ambientes protestantes.

Essa política de imigração qualificada — comparável à que o Canadá pratica hoje em dia com vigilância — revelou-se compensadora. Foi ela que permitiu às Alemanhas reconstruir uma economia arruinada pela guerra dos Trinta Anos. Rudolf von Thadden cita esta defesa prussiana dos huguenotes: “Não há dúvida de que com governos competentes, com o tempo, tudo teria adquirido nova vida, mas está bem provado que os Refugiados apressaram o progresso em pelo menos meio século.”³⁶ Não se poderia definir melhor a *aceleração* huguenote.

O centenário do Refúgio, em 1785, ocasionou um precioso testemunho em forma de *Memorando Histórico sobre a Fundação das Colônias Francesas nos Estados do Rei* (da Prússia): “A indústria, a atividade, uma economia bem planejada (...) eram as características principais de todos os tipos de Refugiados, e essas qualidades tão essenciais ao bom cidadão constituíram como as fundações das casas opulentas ou confortáveis que insensivelmente se formaram nas colônias, e (...) foram tão úteis à pátria ajudando a dar vida ao comércio e às manufaturas.”¹⁷ Vê-se, pois, que o impulso econômico caminha junto com a integração política. Mais do que “refúgio”, os Estados acolhedores oferecem uma pátria.

Em suma, o huguenote francês é um agente econômico que vale mais no exílio do que na França. Isso falseia o cálculo: a França não perdeu tanto quanto ganharam seus vizinhos. Não é uma contradição afirmar: visto da França, o prejuízo da Revogação não é tão grande; vista do exterior, a contribuição do Refúgio é imensa.

Não há cinismo em dizer que o exílio revela a capacidade pessoal do exilado. Valorizar o dinamismo huguenote não era intenção de Luís XIV. Mas foi o resultado que obteve ao colocar esse dinamismo a serviço do estrangeiro.

Os advogados da convocação

As questões de emigração ligadas à Reforma, bem como às perseguições econômicas, políticas e sociais — censura, confisco, excomunhão — da Contra-Reforma, deixaram marcas nas

mentalidades. Não apenas prejudicaram os interessados; também causaram o arrependimento dos protagonistas, como indica o cardeal Spinola.

Em 19 de maio de 1679, o cardeal Spinola, bispo de Luca, escreve uma carta "*aos originários de Luca que moram em Genebra*", na qual deplora a emigração do século anterior. "Sentimo-nos fortemente sensibilizados e com grande dor na alma quando soubemos deralhadamente quais e quantos eram os membros desse digno corpo, todos notáveis tanto pela nobreza de sua extração social como pela singularidade de seu talento, os quais se separaram de nós ao se retirar para Genebra, deixando a cidade de Luca..."³⁸ Um século após o êxodo, a cabeça de Luca percebe que o corpo fora esvaziado de sangue. Algumas das grandes famílias genebrinas — a Turretini, por exemplo — eram de fato oriundas de refugiados protestantes vindos de Luca no século XVI com a arte da seda. Essa amarga constatação é atormentada pelo remorso. Mas remorso não é remédio.

Citemos um remorso francês — algo tardio. Em 1764, Turmeau de la Morandière publica em Paris *Princípios Políticos sobre o Retorno dos Protestantes à França*. Seu desejo é que os protestantes calvinistas luteranos tenham a possibilidade de retornar à França. Por menor que tenha sido a suavidade com que foram tratados, essa "ovelhas errantes, pela graça divina, com o tempo voltarão ao seio da Igreja".³⁹ Meio século após a morte de Luís XIV, Turmeau de la Morandière ainda procede com precaução: coloca sua proposta de convocação sob o signo do benefício espiritual. Pluralismo está fora de questão: "Seria pregar contra a religião católica e contra a política, porque é preciso haver uma só religião dominante e um só culto público num país civilizado..."⁴⁰

Segundas intenções, prudência? Qual o verdadeiro motivo para chamar de volta os protestantes? "A convocação dos protestantes que proponho fará com que voltem para o Reino homens, talentos e numerário que saíram e multiplicará o número de súditos do Rei, como o de lavradores, artistas, fabricantes, banqueiros e negociantes: com esses recursos, ela conferirá ao Estado um aumento do número de animais, de riquezas territoriais e de comércio no interior e no exterior: as importações diminuirão, as exportações de gêneros brutos ou beneficiados aumentarão ao infinito, e a massa de dinheiro crescerá e circulará."⁴¹ O discurso é sem rodeios. O remorso econômico de Turmeau não é um remorso de consciência. Insiste no fato de que a Revogação do Édito de Nantes povoou e enriqueceu a Alemanha, as Províncias Unidas e a Grã-Bretanha.⁴² A idéia do chamado tem raízes

no receio de que cresça a divergência entre nações católicas e nações tolerantes.

Uma mentalidade migratória

A religião é causa freqüente de migração. Mas nem sempre. A migração das elites é um dado de base ainda pouco conhecido e muito difícil de ser detectado.

Pode-se ter uma idéia pelo caso da cidade de Nördlingen (Suábia) no século XVII:⁴³ outro índice da vitalidade econômica dos imigrantes.

Uma parte dessa imigração é de fato localizada. A cidade extrai sua força das terras à sua volta; é apenas o caminho clássico da urbanização. Mas a maioria dos imigrantes vem de longe. São homens. Não vêm para Nördlingen com mulher e filhos. Seu objetivo é trabalhar e, se possível, casar e fincar raízes.

Ser bem-sucedido é uma necessidade. Para tornar-se cidadão de Nördlingen, não basta fixar residência: é preciso comprar seu “direito de burguesia”. Essa condição pecuniária é uma garantia contra a imigração dos pobres. Os candidatos devem até obter a aprovação das autoridades da comuna.⁴⁴

Imigração-seleção, pode-se dizer. Sejam boticários, comerciantes ouERVEJEIROS, os imigrantes podem ser descritos como economicamente promissores.⁴⁵ Grande número deles manterá suas promessas e fará parte do grupo dos mais ricos cidadãos de Nördlingen.

Embora os critérios de admissão à cidadania tivessem sido revisados e nivelados por baixo devido à devastação demográfica causada pela peste de 1634,⁴⁶ a aristocracia local nunca desistiu de ver os imigrantes representar um papel econômico estimulante; donde sua fortuna média ser sempre superior à dos cidadãos de origem.⁴⁷

Na Alemanha essa imigração se insere numa prática antiga: os “anos de peregrinação” (*Wanderjahre*) ou “anos de aprendizado” (*Lehrjahre*). Esse sistema lembra o nosso, “os circuitos da França dos camaradas”; mas, ao contrário do nosso, favoreceu as migrações não-corporativas, acostumando as comunidades a uma mobilidade não apenas geográfica mas social.⁴⁸

Esse fenômeno parece ter afinidade com a organização das sociedades protestantes; não ocorre com êxito econômico equivalente nas sociedades dominadas pela Contra-Reforma.⁴⁹

É preciso reter esse traço, embora não seja possível generalizá-lo no estado atual das pesquisas: o comportamento migratório

manifesta-se em sociedade protestante associado a um êxito econômico e cultural.

Migração e inovação

A emigração não é fato demográfico de uma só dimensão. Certamente provoca importante transferência de população. Mas o essencial é seu componente qualitativo. O imigrante qualificado é um vetor de desenvolvimento técnico, e até mais dinâmico do que a transferência tecnológica de que é portador: sua irradiação aumenta pelo esforço de adaptação que deve despendar. Obriga-se a inventar por sua própria conta uma via de integração.

Warren C. Scoville desenvolveu uma reflexão fecunda sobre as relações entre *Migrações das Minorias e Difusão de Tecnologia*.⁵⁰ Trata-se sobretudo das origens do desenvolvimento industrial, mas pode-se expandir a reflexão para outros períodos e outros lugares.

A invenção técnica não é nada sem a difusão. Esta pode ocorrer por irradiação e imitação, ou ainda graças a meios eficazes de comunicação de conhecimentos. É esse o caso, cada vez mais: as inovações se apóiam numa coletânea científica e tecnológica publicada, transferível, reproduzível.

Em contrapartida, quando o *savoir-faire* não é redutível a esse tipo de transmissão, não lhe pode servir de vetor senão a emigração de artesãos, de trabalhadores qualificados, de técnicos. Foi o que aconteceu no momento em que se constituiu a cultura industrial. Pode-se dizer que continua acontecendo ainda hoje, quando a difusão repousa em modos de organização social ou industrial, num saber ser tanto quanto num saber fazer — em suma, no fator humano.

Por si mesma, a situação do imigrante o obriga a usar seu poder de adaptação, a valorizar suas capacidades, seus recursos mentais, sua coragem. O imigrante é um empreendedor nato, um empreendedor forçado, um inovador que deve justificar seu novo lugar ao sol.

O imigrante tem comportamentos econômicos variados: da pura e simples integração à estrutura econômica e social que o acolhe à criação, quase *ex nihilo*, de uma estrutura econômica e social original. Deste último tipo, os anabatistas e os menonitas estudados por Jean Séguy constituem exemplo notável: condenados a viver afastados, formarão nos séculos XVII e XVIII comunidades agrícolas autárquicas na região de Montbéliard antes de emigrar novamente no século XIX,

desta vez para os Estados Unidos, onde reconstituirão a mesma sociedade rural, com desempenhos “fisiocráticos” elevados,⁵¹ mas sem capacidade de difusão.

Do ponto de vista da propagação da inovação, a contribuição dos imigrantes é a mais fecunda, quando procuram e conseguem relativa integração.

Em conjunto, as migrações que percorreram a Europa do século XVI ao XVIII deram ajuda decisiva à renovação dos países de acolhimento. Isso porque a emigração é uma inovação geográfica, e a inovação uma emigração mental.

QUARTA PARTE

OLHAR CONTEMPORÂNEO
SOBRE A DIVERGÊNCIA

OLHAR SOBRE OS PAÍSES DO NORTE

À medida que a cristandade se dispersa para se recompor em nações, torna-se mais fácil formular comparações. Mas também é preciso aceitar as lições. Até na maneira de se compararem umas com as outras, as nações latinas e as nações da Europa setentrional se opõem.

Cuidemos para não cair numa interpretação determinista e redutora desse olhar cruzado sobre a Europa. E, para começar, adotemos a posição de Temple, Devenant, Petty, Patin, Marshall, todos esses observadores contemporâneos que resolutamente assumiram uma visão comparatista. Enquanto alguns olhares se exercitam na comparação, outros se comprazem na contemplação de uma imagem imóvel, e não chegam senão tardiamente a essa troca de visões tão propícia ao desenvolvimento. Verdade há três séculos, verdade hoje.

William Petty comparou a França às Províncias Unidas. Com uma população treze vezes mais numerosa (e uma superfície agrícola útil 81 vezes maior), a França é somente três vezes mais rica do que a República das Províncias Unidas.¹ Por conseguinte, a riqueza de cada holandês é em média mais de quatro vezes superior à de cada francês. Petty sublinha a incrível divergência de desenvolvimento entre a França e as Províncias Unidas.

“É preciso dizer que, entre essa gente”

De fato a Holanda é um bom terreno para testar a qualidade do olhar dos contemporâneos. São muitos os que vão admirá-la. Mas levam consigo seus preconceitos.

Tomemos o testemunho de alguns franceses: Patin, célebre médico da Paris de Luís XIV; Diderot; Voltaire. Todos se mostram impressionados pelo que constataam: a liberdade, a tolerância, a prosperidade geral, a vitalidade do comércio. Mas, quando notam essas

evidências, e notam-nas pela diferença do que se passa em seu próprio país, procuram compreendê-las.

Para Charle Patin a liberdade está como inscrita no gene dos holandeses: "Com relação a essa liberdade, é um bem que esses povos sempre conservaram por inteiro."² E vai mais longe: nunca se conseguiu "forcá-los a suportar as mais ínfimas condições que fossem contrárias a esse direito que lhes é natural".³ Um direito que lhes é natural: o jogo de palavras é consciente. É uma maneira de dizer que o "direito natural" é mais natural para os holandeses do que para qualquer outro povo, e se estende além das liberdades individuais clássicas para chegar à liberdade coletiva. Mas também é uma maneira de fazer disso uma curiosidade etnológica: a liberdade é a essência dos "naturais" desse país... São gente à parte.

Como já relatava a Mazarin seu embaixador na Holanda, o conde de Couson, em 1648: "O ganho é a única bússola que conduz a gente daqui."⁴ Por pouco pensaríamos estar ouvindo Jacques Brel: "É preciso dizer que, entre essa gente..." O tom do relatório é de aristocrática condescendência.

Um observador superficial

Quando a Diderot, sua *Viagem à Holanda* (publicada muito tempo depois de sua morte) é mais uma descrição de costumes do que uma pesquisa sistemática. Impressiona-o principalmente o fato de que o bem-estar e o conforto se estendam ao conjunto da população. "Se bem que parcimonioso, o holandês não rejeita os prazeres da vida."⁵ Claro que não. Sua relação com os bens materiais não é inibida nem irresponsável. É uma relação de responsabilidade contábil: "Do mais simples artesão ao mais rico negociante, *cada um conta consigo mesmo* e sabe quanto pode sacrificar em despesas acidentais no decorrer do ano."⁶

Diderot insiste na preocupação utilitária: "Desde o começo o talento se voltou para o comércio, e há mais preocupação em juntar dinheiro do que em praticar as letras."⁷ Saído de sua boca, não se trata necessariamente de um elogio. A atitude do talento nacional de se orientar para o comércio modela o país inteiro: "A ambição da República é enriquecer, e não crescer. O holandês só quer ser comerciante, ter tropas suficientes para proteger as fronteiras, e marinha tanto quanto exigirem o apoio e o crescimento dos seus negócios."⁸ O apoio e o crescimento de seus negócios são, portanto,

os valores por que são medidos os esforços políticos e militares; e não o inverso, como na França.

Um déspota esclarecido: o interesse

Atrás de cada observação sente-se a crítica implícita ao sistema francês. Eis uma nação próspera e forte, embora indiferente à ascensão pelas alianças e à ilustração aristocrática: “É através do comércio que se fazem as grandes fortunas, raramente através de casamentos. Essas fortunas duram mais do que em outros lugares, num país onde a nobreza e as dignidades não significam nada, e onde o negociante que recebe da família cem mil florins se dedica não a elevar-se ou ilustrar-se, mas a dobrar seu capital por meio da indústria ou da economia.”⁹

Diderot refere-se ao que na França começa a parecer idéia corrente — o anticolbertismo: “Protejam a indústria, mas abstenham-se de comandá-la. Regulamentos, inspeções, proibições, proteções, portarias sempre trazem inconvenientes, em se tratando de objeto tão variável como o comércio. Não deve haver legislação onde a natureza instituiu um déspota atento, justo, firme, esclarecido, que sempre recompensa e pune na medida certa: o interesse.”¹⁰ Uma importante lição foi bem compreendida, mas a transposição para a França será bem... francesa. Regulamentou-se demasiadamente. É preciso, pois, desregular. Resposta de jurista.

Voltaire ou a explicação étnica

Para entender a Holanda, Voltaire está ainda menos equipado do que Diderot. Quaisquer que sejam as virtudes que reconhece no comércio, ele não rompe com a ideologia de Montaigne — a quem muito admirava —, segundo a qual “o lucro de um é o prejuízo do outro”.¹¹ Com efeito, escreverá no verbete *pátria* do *Dicionário Filosófico*: “Ser bom patriota é desejar que sua cidade enriqueça por meio do comércio e seja poderosa por meio das armas. Claro está que um país não pode ganhar sem que outro perca, e que não pode vencer sem fazer pessoas infelizes. Assim é a condição humana: desejar a grandeza do próprio país é desejar o mal dos vizinhos.”¹² Sempre o fantasma do jogo de resultado nulo.

Parece que neste ponto Voltaire deixou de lado sua costumeira

anglomania. Não acatou a lição de David Hume, embora o tivesse lido atentamente: "Como súdito inglês, faço votos para que floresça o comércio da Alemanha, da Espanha, da Itália e da própria França."¹³ Passar de uma visão que conferia ao comércio caráter antagônico a uma visão de cooperação internacional, em que cada nação extrairia benefícios, seria uma verdadeira revolução mental. Voltaire não a fez.

Nem por isso deixa de apregoar sua admiração pelas nações que se notabilizam no comércio. Na primeira viagem a Haia registra impressões em que o elogio incondicional é reforçado por algumas observações econômicas ou políticas: "Aqui só se vêem prados, canais e árvores verdes; é um paraíso de Haia até Amsterdã; vi com respeito essa cidade, que é o magazine do universo. Havia mais de mil navios no porto. Dos quinhentos mil homens que vivem em Amsterdã, não há um único ocioso, nenhum pobre, nenhum homem inconveniente."

A bem dizer, não é a pertinência dessas observações que mais impressiona: é o fato de que tudo seja imputado ao "espírito da nação". A explicação do sucesso reside no mental.

O mesmo acontecerá quando, em viagem à Inglaterra, relatar sua admiração em cartas aos correspondentes. Muito antes das *Cartas Inglesas*, Voltaire extasia-se com o "espírito vigoroso dessa inexplicável nação";¹⁴ sua anglomania é tão forte que escreve em inglês ao correspondente francês: "*the strong spirit of this unaccountable nation*".¹⁵ É bem em termos de "espírito", de "idéias", de "caráter" que Voltaire fala da superioridade inglesa: "Vereis uma nação orgulhosa de sua liberdade, instruída, inteligente, desprezando a vida e a morte, uma nação de filósofos. A sensatez inglesa, a honestidade inglesa estão além das vossas."¹⁶

O inconveniente, claro, é cair na tautologia, na causalidade circular. A explicação pelo mental corre o risco de desembocar numa espécie de determinismo fatalista. Voltaire, como Diderot, pára por aí o mais das vezes. A nação inglesa seria sensata, livre, instruída, desenvolvida... de nascença. Existem etnias assim.

Temple: primeiro teórico da divergência

Sendo grandes as diferenças entre a França e a Holanda, as visões de Patin, de Diderot ou de Voltaire sobre as Províncias Unidas reduzem-se a uma observação implícita dos contrastes que não vai além do superficial. Mais próximos dos

holandeses em seus princípios e sua prática, os ingleses sabem olhar melhor.

Entre tantos observadores, eis um dos mais lúcidos e mais refletidos: *Sir William Temple*, embaixador da Coroa britânica em Haia. Suas *Observações sobre o Estado das Províncias Unidas dos Países Baixos, Feitas no Ano de 1672*¹⁷ apresentam um quadro de sua brilhante prosperidade. *Sir William* levanta a questão da origem. Como explicar o desempenho holandês? “Se dissermos que é a *indústria*,* continuará difícil procurar a causa que faz o povo ser industrioso num país e indolente em outro.” Temple percebe logo a divergência e rejeita a explicação pelo “talento específico”.

Propõe logo uma primeira hipótese explicativa: “A verdadeira origem e o fundamento do comércio encontram-se na quantidade de povo, apertada nessa pequena extensão de país, onde todas as coisas são caras, e onde todas as pessoas que possuem terra são obrigadas a cultivá-la, e os que não a possuem são reduzidos ao trabalho ou à *indústria*, para que não tenham carência de nada. Os que têm vigor dedicam-se ao trabalho, e os que não têm, recorrendo a invenções e à habilidade (...), suprem essa falha por meio da *indústria*, até que ela se torne como natural ao país.”¹⁸

Essa é a explicação, muito bem expressa, do que chamamos “desvantagem inicial”. Temple acrescenta uma dimensão histórica. Na origem há o desafio. Mas, uma vez aceito, uma vez que a “*indústria*” sai vencedora, que é que faz subsistir o espírito de atividade? Bastaria falar de “segunda natureza”?

Não. Temple compreendeu que o desenvolvimento não é fatal, nem mecânico, nem irreversível. Queria explicar não apenas a emergência mas também “a decadência ou desaparecimento do comércio em Tiro, Cartago, Atenas, Siracusa, Rodes, Veneza...”¹⁹ Esses povos também aceitaram o desafio, criaram sua própria fortuna — e entraram em decadência. Para eles o desenvolvimento não se tornou uma segunda natureza. Por quê? William Temple dá uma interpretação institucional: “Conquistadas ou submetidas a uma soberania absoluta”,²⁰ essas cidades viram declinar seu comércio, e transformar-se seu espírito de empreendimento em resignação passiva e rotineira.

Inversamente, Temple descobre “o que semeou e cultivou a *indústria* entre eles”: a *confiança* pública e particular na Constituição,

* No sentido, geral na época, de atividade engenhosa, a que faz um povo *industrioso*, antes que *industrial*.

as normas estabelecidas no Estado etc. O banco, os juros baixos, a garantia contra delitos comerciais: tudo isso decorre da confiança.

Temple insiste no gosto do lucro: o apetite de possuir, ao qual se associa, por fecundo paradoxo, grande frugalidade. Demonstra que a grandeza das Províncias Unidas provém de seu comércio, e este “de sua religião, de sua maneira de viver e de seu temperamento, da situação do país e da forma de seu governo”.²¹

Não há *uma* causa, mas um *conjunto coerente de comportamentos individuais e coletivos*. Não há uma “natureza” holandesa; há um modelo complexo, em que todos os elementos intervêm para manter o dinamismo dessa sociedade. É surpreendente ver essa reflexão — que bem poderíamos chamar “etológica” — iluminar tão claramente a realidade holandesa.

O pragmatismo moral dos alemães

Sigamos na Alemanha, em 1669, os passos de Charles Patin. Nas “Alemanhas”, melhor dizendo, que sempre foram politicamente diferentes, e daí por diante seriam divididas em Estados católicos e luteranos. Uma geração após a guerra dos Trinta Anos, a primeira impressão que tem Patin, paradoxalmente, é de certa homogeneidade: “No que pude observar sobre a *moral dos alemães*, considero-os mais religiosos do que qualquer outro povo; e, embora a religião seja dividida, o desejo de agir corretamente e a esperança na vida eterna são iguais em ambas as partes...”²³

Segundo Patin, a divisão religiosa não parece alterar o fundamento moral dos alemães. Mais: “De resto, a distinção das religiões não atrapalha o comércio: não provoca alterações no povo, que não mistura essa desavença com outros assuntos.”²⁴ Dá a entender que certo relativismo religioso, dado o esgotamento após tantas lutas, cria um espaço autônomo em torno da atividade comercial.

O comércio não sofre com a “distinção das religiões”. Aliás, os alemães partilham a mesma moral: também ela parece ter ganho em autonomia com a existência da “distinção” religiosa. Vejamos o retrato moral que Patin esboça dos alemães: “Eles têm mais inteligência do que imaginação, mais discernimento do que delicadeza. Sua solidez, embora algo terrena, dá resultados maravilhosos.”²⁵

O mesmo pragmatismo e a mesma continuidade nos domínios político e jurídico: as delicadezas são deixadas para a Corte da França, em benefício da *solidez*. “Sua política não é a mais sutil, não

se preocupa em fabricar heróis e conquistadores, mas é sólida e constante. Os juízes são homens e não semideuses como em nosso país.”²⁶ Aí está a “solidez” terrestre em oposição à divinização do poder do reinado do Rei Sol.

Patin assinala, contudo, diferenças no interior dessa “sólida riqueza” alemã. Concernem menos à própria riqueza do que à sua distribuição. Na católica Baviera “as riquezas não são divididas, são encontradas apenas na Corte e no clero; abaixo, não há partilha”.²⁷ “Os nobres, os padres e os monges são opulentos, os camponeses vegetam.”²⁸ Patin, como bom cortesão, desenha um paralelo em favor do duque de Wurtemberg: “Isso não ocorre em vossa Corte, *Monseigneur*. Os camponeses de Wurtemberg não dispõem apenas do necessário mas também das comodidades, até mesmo das delícias da vida.”²⁹

As observações de Charles Patin sugerem:

1. Que a diversidade das religiões é benéfica ao conjunto da Alemanha, apesar do perigo político e social que a fez anteriormente correr. A inutilidade da competição religiosa levou-a a uma sensatez mais *sólida*. A vida econômica conquistou autonomia com relação à religião.

2. No interior desse benefício global aparecem divergências que subdividem a divergência católicos/reformados — é o caso da rica mas muito desigual Baviera e do luterano Wurtemberg, de prosperidade mais homogênea.

Uma questão de fôlego a longo prazo

Atravessemos o Báltico — e um século. Joseph Marshall, viajante inglês, faz do povo sueco um quadro favorável no volume III de suas *Viagens*. “Os suecos são muito pacientes e capazes — quando o governo os encoraja apropriadamente — de grandes progressos nas artes,³⁰ ciências, manufaturas e no comércio.”

E acrescenta: “Quanto à religião, são guiados pelo bom senso; não estão empestados por seitas maléficas nem são violentos na prática da fé estabelecida.”³¹ Compreende-se que Descartes — apóstolo do bom senso, à sua maneira —, após ter passado uma temporada e editado na Holanda, tenha terminado escolhendo a Suécia para morar, cedendo às instâncias da esclarecida rainha Cristina. Sem dúvida, um século e meio depois de Descartes, “grande parte do reino ainda está mergulhada na ignorância”. No entanto, confia-nos Marshall, “observei

menos sinais de superstição do que em qualquer outro país onde estive, exceto unicamente a Holanda e a Inglaterra".³²

Mas essa ignorância é uma terra virgem onde se pode semear, a exemplo de Charles de Linné, a boa semente do progresso. Ao encontrar o famoso naturalista, Joseph Marshall fica sabendo de que maneira a situação de dependência cercalífera da Suécia para com os vizinhos foi progressivamente reduzida, e até mesmo invertida.³³

Instrui-se com o barão Mistler sobre o progresso da autonomia manufatureira da Suécia. O objetivo, de acordo as palavras de seu informante, é "permitir que as pessoas produzam para si mesmas".³⁴ Mas esse voluntarismo manufatureiro deixa Marshall cético: "Transformar um povo numa nação manufatureira é uma questão de fôlego a longo prazo."³⁵

Uma "nação manufatureira" — é a primeira vez que encontramos a expressão; o século XVIII já caminha para o fim. Quando ele terminar, tal expressão ainda não será corrente. Mesmo na Inglaterra os negócios escondem a indústria. Marshall, porém, compreendeu: não é por meio de voluntarismo estatal que uma nação se torna manufatureira — é uma "questão de fôlego a longo prazo", uma vez que não se trata de criar manufaturas, mas de "transformar um povo".

Esse lance de lucidez atinge o alvo em cheio. Cada uma à sua maneira, todas as nossas testemunhas analisam os fatos corretamente. Não são filósofos sistemáticos, e não pretendemos colocar em ordem artificial suas observações feitas ao vivo. Mas parece muito evidente que delas emana algo comum a todas.

Todas identificam claramente o fator humano. Dissertam a respeito dele com mais ou menos perspicácia e pertinência — mas todas, feitas por humanistas, falam sobre o que nós chamamos "desenvolvimento". O autor dessas realizações bem-sucedidas é o homem — o homem político, religioso, moral, enfim o homem.

OLHAR SOBRE A ESPANHA

A comparação entre as nações européias ressalta a importância do sistema de valores que as inspira. Revela uma distorção que permite opormos a *sociedade de confiança*, onde são exaltadas, sobre a base do respeito ao indivíduo, a iniciativa privada, a livre empresa e a competição inovadora, à *sociedade de desconfiança*, onde são abafadas.

O conselho de desconfiança

Desconfiança. Seria o termo demasiado forte ou mal escolhido? Encontramo-lo em lugar de destaque no *Pensamento de um Príncipe Cristão*, datado de 1640, de Saavedra Fajardo.¹ Uma série de quadros alegóricos exprimem esse “pensamento”: cada um tem sua legenda. Revelemos a seguinte: “Não há nada melhor nem mais útil aos mortais do que uma prudente desconfiança. Ela é a guardiã da vida e da fortuna.”*

O conselho não é novo. É encontrado nas instruções de Carlos V ao futuro Filipe II. Advertindo o filho contra “as facções e as rivalidades entre os homens a (seu) serviço”, o imperador é claro: “Não confie em ninguém.” A exceção, com restrições, do cardeal de Toledo confirma a regra: “Ele agirá com humildade e santidade; respeite-o; confie nele nas questões relacionadas à virtude; será bom conselheiro. Mas, quanto ao resto, nunca lhe faça confidências, nem a nenhuma outra pessoa” (6 de maio de 1543). Em vez de ser guiado pela confiança, o reino da Espanha será teleguiado pela desconfiança.

A desconfiança erigida em máxima de governo vale também para a França. Isso não escapará a Fénelon. “Os que vos educaram”, escrevia

* *Nil melius utiliusque mortalibus prudens diffidentia. Vitae fortunarumque custodia est.*

a Luís XIV em 1659, “não vos ensinaram como ciência de governar senão a *desconfiança*.” Resultado: “Tendes tudo em vossas mãos, e já ninguém pode viver senão de vossos dons.”² Corolário: os intendentess do reino, que só prestam contas ao rei, impõem entraves insuportáveis. “Já não há *confiança* na autoridade nem temor a ela: todos pensam apenas em burlar os regulamentos.”³

Citemos algumas testemunhas desse reino da *desconfiança* que é a Espanha.

A esposa perfeita

Já descrevemos o declínio ibérico e seus fatores de inibição econômica: repressão religiosa, inquisição, desprezo pelo trabalho, fechamento e intolerância social, política guerreira. Evocamos de passagem a obra de frei Luis de León, bem como a narrativa de viagem de Barthélemy Joly. Precisamos examinar esses testemunhos mais de perto.

O primeiro informa-nos sobre o ideal de economia doméstica enaltecido por um religioso. Esse ideal atesta um recuo espetacular com relação ao avanço do Século de Ouro espanhol, e propõe uma hierarquia de valores inibidora.

Ao publicar em 1600 *La perfecta casada* [A esposa perfeita], frei Luis de León confere ao termo *economia* o sentido primitivo de gestão dos bens domésticos.* Proclama que “o primeiro dever de uma boa esposa é fazer com que nasça grande *confiança* no coração do marido”.⁴ Uma pedra no caminho da nossa tese? Então a Espanha teria tido seus pregadores da *confiança*? Olhemoss mais de perto, com nosso autor: “Mas que é essa *confiança* de que fala o Espírito Santo?”

É pois numa exegese do livro dos *Provérbios* que frei Luis de León vai buscar as leis da economia. Encontra uma clarificação segundo sua origem, o que estabelece a hierarquia moral: “Os homens tiram seus rendimentos e seu sustento seja do cultivo da terra, seja do tráfico ou do comércio com outros homens. O lavrador obtém com seu trabalho um rendimento bem e puramente adquirido, porque vem da natureza; suas próprias mãos o alimentam, sem que precise fazer mal ou prejudicar alguém, sem que tenha necessidade de usar de violência ou causar danos a quem quer que seja.”⁵

* *Oikos* em grego, como *domus* em latim, é o lar, a casa; cf. *O Econômico*, de Xenofonte.

O que, inversamente, é claro, seria o caso do “comércio com outros homens”: “O outro meio de obter rendimentos consiste em enriquecer com a riqueza dos outros, seja obtendo-a pela livre vontade dos que a possuem, como fazem os comerciantes, seja arrancando-a à força e sem que os possuidores tenham consentido, como na guerra, por exemplo.”⁶

A guerra é o nervo do comércio

O amálgama de comércio e guerra é surpreendente: “Na maioria das vezes, a justiça e a força intervêm de algum lado, e habitualmente as pessoas de que se obteve alguma vantagem cedem com sofrimento e dor o que se obteve delas.”⁷ A troca é por natureza desigual, injusta e dolorosa. “Pode-se pois com razão chamar despojos as riquezas que se ganham desta última maneira, já que freqüentemente, enquanto um comerciante aumenta sua fortuna, aquele com que ele trata tem a sua diminuída, e fica *despojado*, com tanta tristeza como se a guerra lhe tivesse devastado o patrimônio.”⁸ A guerra é o nervo do comércio.

Eis-nos outra vez na presença desse traço tenaz da mentalidade antieconômica: a economia seria um jogo nulo onde, como diz Montaigne, “o lucro de um é prejuízo do outro”.⁹ Por certo não se podem ignorar as fraudes comerciais, a violenta extorsão que os monopólios provocam. É nessa linha que Luis de León se apóia para condenar em bloco a atividade mercantil.

“Despojos”: a palavra não é usada por acaso. Pois Luis de León tem em mente o versículo dos *Provérbios*: “O esposo da mulher forte não terá despojos”,¹⁰ isto é, não deverá esforçar-se para adquirir riquezas por meio do comércio ou do trabalho manufatureiro.

“O Espírito Santo diz que a mulher casada deve primeiro inspirar segurança ao coração do marido, a fim de que, tendo este depositado nela sua *confiança*, não precise, para que a abundância reine em sua casa, atravessar os mares, procurar fortuna em combates, emprestar dinheiro a juros, e meter-se em tráfico desonestos e vergonhosos; *bastando*, para viver com modesto conforto, *utilizar a herança dos antepassados, receber o rendimento...*”¹¹

Aí está uma “confiança” muito diferente da que vimos nas sociedades abertas à economia moderna. Apóia-se apenas na busca de uma segurança temerosa. Tudo se passa como se quisessem exorcizar todo e qualquer espírito de descoberta ou de aventura: antes mesmo

de alguém se ter tornado independente, seria preciso voltar a “viver com os pais pelo resto da vida”.

Mais vale viver de renda do que ser comerciante

Trata-se de escolher entre “maneiras de viver”: “Há três maneiras de viver neste mundo: alguns trabalham a terra; outros comerciam ou exercem um ofício; outros, enfim, alugam suas propriedades e vivem no sossego do produto de seus bens.”¹² Entre as duas primeiras, a escolha já foi feita. Resta a terceira, a dos que vivem da renda do solo: “Quanto aos que vivem de sua renda, quando essa renda é atestada e provém de bens legitimamente adquiridos, pode-se dizer, desse ponto de vista, que sua maneira de viver é boa.”¹³

A ociosidade não é um mal em si. Mas também é a mãe dos vícios. A esse título extrínseco, frei Luis, feitas as contas, coloca a vida daquele que vive de renda num nível mais baixo do que o do lavrador. É a consideração da salvação que serve de critério e não as conseqüências econômicas da imobilização do capital latifundiário.

Surpreende o fato de que, algumas páginas adiante, Luis de León entoe o panegírico da abundância mercantil: “A mulher forte é semelhante a um navio mercante onde reina a riqueza. O comerciante singra os mares em todas as direções, aporta em muitos países, adquire os mais preciosos produtos de cada lugar, e depois os traz para sua pátria, onde seu valor duplica e triplica.”¹⁴ Luis de León admira a profusão de “sedas, pedras preciosas, raridades de todo tipo”.¹⁵

Então, o comerciante estaria reabilitado? Não nos enganemos. A evocação só valeu para a metáfora: “Assim”, prossegue Luis de León, “a boa dona de casa cuida de todas as partes da casa, não desperdiça nada, sabe tornar tudo útil e vantajoso”.¹⁶ Suas viagens param aí. Caravelas, especiarias e brocados não devem ser procurados no comércio, mas na economia doméstica. Fr. Luis vê grande — mas nas pequenas coisas.

O espanto do capelão de Henrique IV

Em 1603, três anos após *La perfecta casada*, Barthélemy Joly, conselheiro e capelão de Henrique IV, faz uma viagem à Espanha. Sua narrativa constitui precioso testemunho que permite equilibrar a

impressão algo irreal das piedosas prescrições de Luis de León.¹⁷ Não se trata de reflexão; é mais uma descrição de coisas vistas.

Eis o povo de Alcanas “nas ruas, como se o rei fosse passar, seguindo-nos e permanecendo diante de nosso alojamento até a noite; fazem assim em toda parte, *vivendo no ócio e na indolência*, não praticando *nenhum trabalho manual nem nenhuma ciência*, somente contando velhas histórias de seus romances”.* Povo espectador, que “se entretém com novidades ou piadas”.¹⁸

Surpreende-se com o fato de os nobres serem mais protegidos ainda do que na França, especialmente quanto à desordem de seus assuntos pessoais e à irresponsabilidade de sua conduta: “Todos têm o privilégio de não ir para a cadeia por endividamento.”¹⁹

Barthélemy Joly cruza-se com a Inquisição, assinalando diversas vezes seu papel social e econômico. Refere-se aos inquisidores como “muito temidos e honrados por todos e pelo próprio rei”.²⁰ Relaciona os crimes que eles perseguem e critica esse amálgama²¹ em que o envolvimento com as obrigações mercantis ou financeiras é reprimido no mesmo plano que a bruxaria ou a sodomia.

Evoca também a condição servil dos mouros: “Mantidos como servos pelos senhores, cruelmente subjugados, sua jornada de trabalho, a galinha, o ovo e outros víveres valem um quarto do preço usual, pagando pelas terras que alugam quase todo o seu rendimento.” E denuncia a cumplicidade da Inquisição: “Os senhores os toleram devido ao grande lucro que obtêm, e a Inquisição dissimula e afrouxa seu rigor habitual.”²²

Debaixo do veludo, provisão de piolhos

Enquanto as descrições de viagens e os testemunhos sobre a Holanda se aprazem com enfatizar a modéstia do estilo de vida de seus habitantes, a impressão que Barthélemy Joly tem da Espanha indica o oposto. Ele assinala a aferação, a vaidade, a inclinação imoderada pelo aparato: “Enfeitam tanto suas vestimentas que não há homem modesto que não use veludo nas festas.”²³ E Joly zomba dos espanhóis, reluzentes por fora e piolhentos por dentro: “Não há ninguém mal vestido que não use colarinho bem esticado com ilhoses e grandes golas plissadas, sendo freqüente não terem uma camisa por

* Notável observação, se pensarmos que *D. Quixote* será publicado apenas em 1605.

baixo se a única que possuem estiver sendo lavada, de maneira que têm boa provisão de piolhos.”²⁴

O resultado é “a pouca indústria* que o povo demonstra em todas as artes mecânicas que exerce” — “indício de pouco espírito”, acrescenta.²⁵ Falta de indústria, falta de criatividade: “Em suma, em todos os tipos de ciências e invenções, e na prática de todas as artes e obras manuais, nossos operários ultrapassam de longe os deles, não havendo nenhuma máquina ou obra na Espanha que seja inventada por eles, mas sim por nós.”²⁶

O testemunho de Joly é amplamente corroborado, cerca de sessenta anos depois, pela anônima²⁷ *Viagem pela Espanha, Curiosa, Histórica e Política, Feita no Ano de 1665*: “É preciso que eu assinale que essa esterilidade e essa escassez de que se acusa a Espanha não são tanto por culpa dela, mas de seus habitantes. Se eles tivessem um pouco mais de indústria, e, se em vez de se nutrir de fumaça no lar miserável, cultivassem melhor a terra e não sentissem desprezo pela prática das *artes mecânicas*, ela seria para eles uma mãe liberal.”²⁸ Em outras palavras, a prosperidade, o desenvolvimento são uma questão de *cultura*.

O recuo ibérico dos séculos XVI e XVII — que se prolongará até nossos dias — ocorre envolto num espírito de honra, mas honra estéril. Esse recuo é antes de tudo mental, e foi assim que os contemporâneos o compreenderam. É interessante que franceses tenham notado esses traços: eles os viam como diferenças.

O inglês Davenant, *a fortiori*, observou-os com idêntico olhar. Meditando sobre o exemplo espanhol, ele se interroga, nos *Discursos sobre os Rendimentos Públicos e sobre o Comércio Inglês* (1698), acerca do verdadeiro “capital”: ele é humano, não metálico. “O trabalho e a capacidade de aumentar os benefícios do solo e da situação são para um povo riquezas mais autênticas do que a posse de minas de ouro e prata; a Espanha é um exemplo muito convincente: seus súditos são pobres, seu governo impotente, apesar de toda a riqueza das Índias Ocidentais.”²⁹ *A riqueza não decorre dos recursos, mas da capacidade de explorá-los.*

O declínio espanhol é explicado pela inclinação para a displicência, o que inibiu todo o reinvestimento das entradas de ouro durante o reinado de Filipe II: “O temperamento indolente (que se tornou uma característica inveterada dos espanhóis) apoderou-se deles sem dúvida alguma por causa do afluxo de prata para seu país no reinado

* Invenção, desembaraço.

de Filipe II; apoiando-se nele, negligenciaram as técnicas, o trabalho, as manufaturas.”³⁰ Mais adiante, Davenant citará ainda a virtude da *energia* ou da *coragem*, sem a qual “nenhuma vantagem natural seria possível”.

O ponto de vista de um judeu português

Inglês, Davenant está em boa posição para analisar o declínio ibérico. Mas não havia ninguém na península para enxergá-lo e procurar suas causas? Claro que sim, mas sempre de maneira a atenuá-lo. Amzalak³¹ estudou o pensamento econômico português; suas conclusões valem para a Espanha. A explicação monetarista detém o monopólio quase absoluto da interpretação dessa decadência por seus contemporâneos. Mais do que de *pensamento* econômico, temos boas razões para falar de *doutrina* econômica; ela é imóvel, e não emana dos práticos.

A exceção que confirma a regra é Duarte Gomez Solis (1580-1640). A verdade é que é judeu e homem de negócios; prega a tolerância; pertence a outro universo etológico. É bem-informado, e vive viajando entre Lisboa e o Brasil. Importador de canela, armador, financista (faz empréstimos aos governadores de Goa), Duarte Gomez Solis fixa-se em Madri por volta de 1600. Aí escreve um memorando sobre *As Causas e os Remédios da Decadência da Espanha e de Portugal*³² (na época os dois reinos se confundiam) e o manda ao duque de Lerma, favorito do rei.

Denuncia o “desprezo pelas atividades produtivas”,³³ que explica a inferioridade comercial e industrial da Península Ibérica. Em vez de importar produtos, chamem-se os homens que os podem produzir. Prioridade para a formação prática: “Que as universidades dêem mais importância às artes práticas, ao comércio e à medicina.”³⁴

Essa reforma da formação intelectual correria paralelamente, segundo ele, a um progresso da tolerância e a um recuo do parasitismo social: “Que desapareça completamente a segregação entre velhos cristãos e novos cristãos; e que se reduza o número de burocratas, clérigos e cortesãos.”³⁵

Ninguém é profeta em seu país. Para um Duarte Gomez Solis, quantos outros³⁶ se contentarão em criticar veementemente a evasão de ouro ou as despesas suntuárias sem especular sobre as causas da desmobilização industrial e as razões da desmotivação comercial?

Forbonnais já nos apontou algumas.* Vejamos como desmontou o mecanismo fiscal da desconfiança, habilmente dissimulada sob os traços da igualdade: “No desejo geral de estabelecimento de um imposto único, pensou-se que todos os inconvenientes seriam remediados com uma taxa ao mesmo tempo tarifada e proporcional. Isso é, com outra denominação, restabelecer a imposição arbitrária, mais dura ainda, já que revestida de uma forma aparentemente mais equitativa, e dado que não haverá recurso contra ela. Os intendentessó poderão estatuir com base nos relatórios dirigidos aos juizes dos diversos distritos, e esses relatórios serão feitos pelos habitantes encarregados da coleta de sua paróquia. Os rancores, assim como as amizades, enfim todas as paixões estarão em ação permanentemente. E Será imputado algum tipo de comércio a quem não o praticou, um ganho a alguém que teve prejuízo. As solicitações não perderão nada de sua velha influência, e dada a *desconfiança contínua em que viverão os súditos, prescrevendo os limites estreitos de seu consumo, a massa do trabalho diminuirá, uma parte do povo perderá conseqüentemente os meios de se ocupar como anteriormente, e o Estado seus recursos.*” Temos aí admirável quadro dos efeitos perversos de uma sociedade de desconfiança, cujo regime fiscal, “com pretexto de aperfeiçoar a proporção das repartições, degenera em inquisição”. Forbonnais pensa de outro modo: “*O grande propulsor de um Estado deve ser a confiança, e nunca a circulação da moeda é tão abundante do que quando nenhum tipo de interesse leva os homens a esconder seus bens ou sua indústria.*”³⁷

Lição para todos os tempos.

* Cf. supra, p. 168

A EXALTAÇÃO DO COMERCIANTE

Na ausência de indicadores precisos e dados homogêneos concernentes ao desenvolvimento das trocas, dispomos, para a Europa clássica, de um barômetro da mentalidade econômica: a *reputação* do comerciante. Onde a divergência é positiva vemos expressar-se imediatamente uma exaltação do comerciante. Mun, Witt, Montesquieu, Gounay, Turgot ilustram a importância conferida ao “espírito do comércio”.

“Serás comerciante, meu filho!”

Thomas Mun, em *England's Treasure by Foreign Trade*¹ (1664), traz à tona um elo estreito entre mentalidades e vida econômica. Suas máximas são dirigidas ao filho — por quem não tem ambição maior do que vê-lo tornar-se comerciante. Não se trata de um “conhecimento dos deveres por cumprir junto aos outros”, mas da “prática qualificada do que é feito por nós mesmos”: *Do it by yourself*. “Seremos comerciantes é assunto nosso, é a nossa vocação.”

O humanista prático, o enciclopedista antecipado, no século XVII, é o comerciante. No entanto, Mun deixa transparecer certa amargura. De maneira injusta para com seu país, que na verdade procede de acordo com seu conceito, deplora “que muitos comerciantes da Inglaterra, não se sentindo tão estimados quanto sua nobre vocação requereria, não trabalham para alcançar a excelência...” Mun corrige assim a imagem ingênua de uma *nobreza comerciante*, depreciada por Daniel Defoe, Voltaire ou o abade Coyer, que daí tira o título de uma obra editada em Londres, em 1756.²

As delícias de Cápuia espream o comerciante. A tentação de Veneza, de certa forma: trocar os ares do mar aberto pelo esplendor

estagnado do Lido. Inversamente, o comércio holandês representa para Mun o modelo insuperável da mentalidade industriosa.

Desprovida de tudo, como a Holanda se tornou o “magazine do universo”? Porque “o verdadeiro valor do comércio exterior” é ser “a honra do reino, a nobre profissão do comerciante, a escola de nossos ofícios, a satisfação de nossas necessidades, o emprego de nossos pobres”.³

O desenvolvimento econômico, antes de ser índice de crescimento, é uma escolha de valores. Lei de ontem, regra de sempre.

Laffemas ou o louvor ambíguo

Contrastemos este parecer inglês com uma visão francesa de meio século antes; mas aqui o que comanda é menos a diferença dos tempos do que o distanciamento das mentalidades. Ainda mais que nossa testemunha se diz conhecedor e amigo do comércio: trata-se de Barthélemy de Laffemas.⁴

É difícil definir a atitude recomendada por esse que foi inspetor-geral do comércio de Henrique IV, após ter sido seu alfaiate — e que se tornara alfaiate porque não tinha meios financeiros para sustentar a posição de nobre. Irritado com o desprezo com que é tratado o comércio, Laffemas assume o papel de campeão do “estabelecimento do comércio” (nós diríamos: sua *dignidade*), uma causa por que se diz pronto para renunciar à “condição de inspetor”. Mas, para uma oferta “liberal”, quantas declarações em que a preocupação de fazer bem feito degenera em preocupação de fazer de tudo?

A intenção de Laffemas é excelente, a julgar pelo título de outro texto: *Os Discursos de uma Liberdade Geral, e Vida Feliz para o Bem do Povo*. Sua proposta é “expulsar a ociosidade, empregar e fazer viver os pobres, devolver aos franceses os tesouros dissipados por falta de controle”.⁵

Para Laffemas restabelecer o comércio é instaurar um controle e um “policiamento” (digamos uma *política*, um modo de gerenciamento), através dos quais tenciona unificar e aliviar o sistema fiscal dos comerciantes.⁶

No mercantilismo de Laffemas não entraria o ciúme comercial em proporção demasiado grande? Seria esse ciúme uma fecunda emulação, ou um recuo medroso para um sistema fiscal forte e um centralismo pouco propício às trocas? É assim que Laffemas enfeita seus discursos em quartetos:

*Povos, é preciso sobretudo aceitar seu príncipe
E pagar-lhe bons impostos para torná-lo mais forte:
É o meio francês de que dispõe o rei para ter suporte
Contra os estrangeiros que destroem as províncias.*⁷

Estamos longe da exaltação do comerciante. Seria essa máxima de economia política adequada para promover a “liberdade geral”, a “vida feliz para o bem do povo”? Sua especificidade francesa iria encontrar em Colbert o mais fervoroso eco...

República e comércio segundo Jean de Witt

É preciso atravessar uma fronteira outra vez, entrar na Holanda, para encontrar uma reflexão despida de ambigüidade sobre a dignidade do comércio — e que rompe o elo clássico entre o político e o econômico. Ela é de autoria de Jean de Witt.⁸

Já assinalamos acima seu ardoroso republicanismo. Se a forma do governo tem tanta importância para ele, não seria um paradoxo o vermos como adepto da autonomia do econômico com relação ao político? No entanto...

Nosso autor não fica apenas na abordagem demasiado ideológica que o leva a crer numa harmonia preestabelecida entre República e comércio. Torna-se de fato um sociólogo. Observa, com olhar muito concreto, a separação entre poder político e poder comercial — quando na realidade esses poderes são exercidos pelas mesmas pessoas. “É preciso assinalar que os dirigentes e o magistrados das Repúblicas recebem salário muito baixo por seu cargo, e é comum disporem de poucos bens, já que não podem enriquecer à custa do patrimônio público; isso os força a procurar outras vias, comércio ou outros meios, para garantir a subsistência da família, como nas Repúblicas de Veneza, Gênova, Raguse, Luca e outras.”⁹

Nada de parasitismo, donde nada de clientelismo, como na França do *Ancien Régime* ou nos países do Sul da Europa. Em contrapartida, a atividade econômica não é absolutamente proibida aos detentores do poder, muito pelo contrário: “Não resta dúvida de que muitos dirigentes holandeses se sustentam por meio do comércio, das manufaturas, da pesca e da navegação.”

É toda uma organização social que está em jogo aqui. Ela é resolutamente alheia em seu espírito à Monarquia francesa, obcecada pelo rebaixamento comercial, financeiro ou industrial. Com efeito,

“ainda que eles (os dirigentes) tivessem bens suficientes para subsistir com seus rendimentos, como aqui não existem conventos nem rendimentos de Igreja, e sendo os salários dos ministros* tão baixos, os chefes de família não podem manter-se, a ponto de os descendentes dessas ricas famílias se verem obrigados a recorrer ao comércio”.

A República holandesa acaba por *obrigar* seus responsáveis a ter uma atividade econômica, sem que daí resulte uma mistura nem de atribuições nem de recursos. Poderes separados, mas circulação de homens: há convergência, sem confusão nem concussão. A separação entre poder econômico e poder político produz, e eis o paradoxo, um poderoso e vital *interesse*, quase poderíamos dizer uma participação, do poder político na eficácia do poder econômico.

A esse sistema Jean de Witt opõe o esmagamento fiscal** dos regimes monárquicos, necessário à “manutenção de uma Corte”, a desconfiança do poder para com as “grandes cidades”, o peso moral e financeiro da vigilância militar, as vicissitudes e veleidades de um governo “nas mãos de favoritos e cortesãos”.

Jean de Witt prossegue o raciocínio: “Se a Holanda fosse governada por soberanos, eles não se interessariam por pesca, comércio, manufaturas e navegação.”¹⁰ Quanto aos “favoritos da Corte”, não deixariam de preferir “os grandes e honrosos empregos” de que o príncipe dispõe “ao lucro incerto do comércio e da navegação”.¹¹ Jean de Witt contrapõe duas mentalidades — a da segurança cortesã e burocrática e a do lucro e risco pessoal.

E diz mais: “Se os favoritos da Corte se interessassem por comércio e navegação, com certeza fariam regulamentos de acordo com seus próprios interesses.”¹² O interesse pelo comércio e pela navegação não é, portanto, fator de desenvolvimento e modernidade se não partilhado entre parceiros concorrenciais; quando dele se apodera o poder público, é subtraído dos benefícios da concorrência pelo monopólio.

As tensões e revoluções políticas da Holanda levaram Jean de Witt a radicalizar sua reflexão. Finalmente formulou a pergunta mais difícil e mais pertinente: Como conseguir que o Estado se interesse por economia, não para subjugar-la, mas para pôr-se à sua disposição? Para servi-la, e não para dominá-la servindo-se dela? Em vez de mercados

* Os ministros do culto calvinista, os pastores.

** Esse “esmagamento” deve ser relativizado: calcula-se em 6% do PNB a pressão fiscal na França durante o reinado de Luís XVI. Comparando com os nossos 45%...

públicos, que gangrenam o desenvolvimento comercial, um espírito público que coloque o interesse mercantil em primeiro plano... Questão tremendamente atual.

Do Espírito das Leis ao espírito do comércio

Montesquieu é o primeiro analista das sociedades a encará-las também pelo ângulo do comércio: consagra duas partes inteiras¹³ de sua obra às “leis na relação que têm com o comércio”, e especula sobre “o espírito do comércio”.

Especulando, descobre mais correspondências do que determinismos, mais afinidades do que causalidades. No comércio Montesquieu distingue o índice e a garantia dos “costumes suaves” da paz. “É uma regra quase geral: sempre que há costumes suaves, há comércio; e, sempre que há comércio, há costumes suaves.”¹⁴

Conhecimento, comparação, grandes benefícios, são esses os três produtos do comércio segundo Montesquieu. “O comércio fez com que o conhecimento dos costumes de todas as nações penetrasse em todas as partes: foram comparados uns com os outros, o que resultou em grandes benefícios.” Essa comparação dos costumes das nações é benéfica: ela materializa-se na troca, que Montesquieu concebe como resultado de uma negociação entre “duas nações que se tornam reciprocamente dependentes: se uma tem interesse em comprar, a outra tem interesse em vender; e todas as uniões são fundadas em necessidades mútuas”.¹⁵ É assim que o “espírito do comércio une as nações”; ou, ainda, “o efeito natural do comércio é levar à paz”.¹⁶

Aí está a dupla característica do comércio: a interdependência das nações; a dependência recíproca, no interior de uma nação, entre “costumes suaves” e comércio.

Contudo, essa idéia de “comércio entre as nações” é muito estranha. É uma visão de estatístico ou de diplomata. Na realidade, normalmente são os particulares ou as sociedades que mantêm relações comerciais. Montesquieu parece refugiar-se nessa visão coletiva, que lhe permite evocar a utilidade geral. O comércio entre particulares não lhe parece tão honroso: perturba os valores em que a sociedade deve repousar. Em “países onde se é envolvido unicamente pelo espírito de comércio”, como a Holanda, “negociam-se todas as ações humanas e todas as virtudes morais: as menores coisas, as que a humanidade solicita, ali são feitas ou oferecidas por dinheiro”.¹⁷

Por trás do analista que admira as nações mercantis reaparece o

grande homem da lei francês. É este que censura esse espírito de comércio que se opõe “às virtudes morais que fazem com que nem sempre se encarem os próprios interesses com rigidez, e eles possam ser negligenciados em favor de interesses alheios”.¹⁸ Mas Montesquieu não seria Montesquieu se não oscilasse constantemente entre um pólo e outro da reflexão: “O espírito de comércio produz nos homens certo sentimento de justiça exata”,¹⁹ e neste ponto se opõe à desonestidade. “A privação total do comércio gera desonestidade.”²⁰ Comércio não é forçosamente sinônimo de injustiça. É uma concessão...

Comércio de luxo e comércio de economia

Após ter considerado o comércio “em sua natureza”, Montesquieu vai considerá-lo “em suas distinções”: relaciona as diferentes espécies de comércio com as diversas Constituições. Esse é o assunto do capítulo IV: “Do comércio nas diversas formas de governo”.

De saída Montesquieu formula sua tese: “O comércio tem relação com a Constituição.” Lembra Jean de Witt; a distinção sofrerá a mesma clivagem. Ele contrapõe “o governo de um único” ao “governo de muitos”, a Monarquia à República. Aos dois tipos gerais de Constituição correspondem “comumente”, “o mais das vezes”, por sua “natureza”, dois gêneros de comércio.

Pois para ele, ao contrário do que pensa Jean de Witt, as sociedades monárquicas podem praticar o comércio, mas à sua maneira: “No governo de um único, o comércio geralmente é *fundamentado no luxo*; e, mesmo que o seja também nas necessidades reais, seu principal objetivo será oferecer à nação tudo o que lhe poderá satisfazer o orgulho e as fantasias. No governo de muitos, é freqüentemente *fundamentado na economia*. Os negociantes, com a atenção voltada para todas as nações da terra, levam para uma o que tiram da outra. Foi assim que praticaram o comércio as Repúblicas de Tiro, Cartago, Atenas, Marselha, Florença, Veneza e Holanda.”

Um comércio leva a outro

As virtudes comerciais — concorrência, perseverança, modicidade no estilo de vida — são pois contrárias às práticas “monárquicas”: monopólio, vida dispendiosa, “a cabeça cheia de grandes projetos”. Montesquieu não nega que o “comércio de luxo” possa ser florescente

nos Estados “monárquicos”, mas fica claro que para ele o “comércio de economia”, o que nasce nas sociedades essencialmente mercantis, é o verdadeiro comércio; e nós diríamos que unicamente de seu “comércio de economia” podia nascer a “economia de comércio” — a economia de mercado.

De resto, mesmo a grandeza não é proibida a esse comércio de economia, e as Repúblicas não são condenadas a ser redutos de pequenos ganhos, enquanto as monarquias seriam reservatórios de altos empreendimentos: “Isso não significa”, escreve Montesquieu, “que nesses Estados que subsistem por meio do comércio de economia não sejam realizados também grandes empreendimentos, e que não se tenha uma audácia não encontrada nas monarquias.” Trinta anos antes de Adam Smith, ele percebe o caráter cumulativo do capital comercial: “Um comércio leva a outro, o pequeno ao médio, o médio ao grande...”

Percebe igualmente a fraqueza dos empreendimentos ligados ao Estado: “Nas Monarquias, na maioria das vezes, os negócios públicos são tão *suspeitos para os comerciantes* quanto parecem seguros nos Estados republicanos. Os grandes empreendimentos comerciais não são portanto para monarquias, mas para o governo de muitos.”

Não se poderia ligar com maior clareza uma divergência comercial a uma diferença de espírito público, uma diferença que provém do clima de confiança: “Em suma, uma certeza mais profunda de sua prosperidade, que se crê existir nesses Estados, faz com que se empreenda de tudo; e, já que estão seguros do que adquiriram, ousam expô-lo para adquirir ainda mais.” Longe de ser inibidora do empreendimento comercial, a certeza — isto é, a segurança de que gozam os Estados republicanos, ao abrigo da arbitrariedade de um poder autoritário — provoca a audácia, o risco, a esperança de lucro.

O filho do desafio

Em seguida à sua exposição geral a respeito do “comércio nas diversas formas de governo”, Montesquieu ilustra brevemente o espírito “dos povos que praticaram o comércio de economia”.²¹ Descrevendo a epopéia comercial de Marselha, ele admite uma espécie de determinismo: “A esterilidade de seu território *determinou* que os cidadãos se voltassem para o comércio de economia. *Precisaram* ser laboriosos para suprir a natureza que se nega a colaborar.”²²

Na verdade, a necessidade é interior. O trabalho, os costumes

frugais são menos *determinados* do que *requeridos* pela desvantagem inicial das circunstâncias, essa “natureza que se nega a colaborar”.

Seus outros exemplos vão no mesmo sentido: o “espírito” do comércio nasceu como resposta a um desafio da natureza, ao qual se pode somar a violência dos homens, “quando forçados a se refugiar nos pântanos, nas ilhas, nos bancos de areia do mar e até em seus recifes. Foi assim que Tiro, Veneza e as cidades da Holanda foram fundadas; os fugitivos ali encontraram segurança. Era preciso subsistir; tiraram sua subsistência do universo inteiro.” O “comércio de economia” é filho da necessidade.

“Não excluir do seu comércio nenhuma nação”

Montesquieu nos dá um exemplo contemporâneo seu no curtíssimo capítulo (doze linhas) consagrado ao “Espírito da Inglaterra acerca ao comércio”.

Primeiramente trata do “esplêndido isolamento”: “A Inglaterra não tem acordos tarifários com outras nações (...). Também quanto a isso quis conservar toda a sua independência. Soberanamente ciosa do comércio que se pratica em seu país, vincula-se pouco por meio de tratados, e só depende de suas leis.”

Depois vem o enunciado da relação entre interesses do comércio e interesses políticos: “Outras nações submeteram interesses do comércio a interesses políticos; a Inglaterra sempre submeteu seus interesses políticos aos interesses de seu comércio.” É dessa forma que William Pitt se expressará.

Por mais anglófilo que seja, Montesquieu não comenta essa prevalência do comércio sobre a política. Contenta-se com uma conclusão elíptica: “É o povo que melhor soube prevalecer-se ao mesmo tempo destas três grandes coisas: a religião, o comércio e a liberdade.”

Gostaríamos que Montesquieu nos tivesse iluminado acerca dessas “três grandes coisas”. Mas ele prefere concluir o livro XX condenando “a exclusão se se trata de comércio”.²³ “A verdadeira máxima”, escreve, “é não excluir do comércio nenhuma nação, sem bons motivos.” Usando o exemplo japonês, estigmatiza os mercados desvantajosos: “Os japoneses só comerciavam com duas nações, a chinesa e a holandesa. Os chineses ganham mil por cento com o açúcar e às vezes o mesmo nas contrapartidas. Os holandeses têm lucros semelhantes.” Em nossos dias é até engraçado ler a lição que daí tira Montesquieu: “Qualquer nação que agir segundo as normas japonesas será necessariamente

enganada.” Mas é verdade que no século XIX os japoneses mudaram totalmente suas normas. Compreenderam os malefícios da “exclusão em matéria de comércio”, e a contradição que havia entre os benefícios da troca e sua limitação.

Como verdadeiro liberal, Montesquieu proclama: “É o comércio que dá preço justo às mercadorias e que estabelece as reais relações entre elas.” O livro XX termina como começou: com o conceito de que o comércio é “conhecimento dos costumes de todas as nações”²⁴ e “comparação” desses costumes, donde resultam “grandes benefícios”.²⁵

Comparação, ou seja, avaliação, troca, medida, concorrência – e não confusão. O elogio não é pouca coisa, vindo de um escritor cujo objetivo é justamente comparar as sociedades umas às outras. Como se o comércio de todos pudesse, de modo vantajoso, substituir e de alguma forma suprir a reflexão de um solitário. Mas isso não é sugerido. Seria consciente?

O elogio de um comerciante francês

Depois dessas filigranas e dessas cautelas, como Turgot parece simples e audacioso! O único francês que vai até o fim de uma reflexão sobre o comércio, e, o que é revelador, partindo de uma reflexão sobre um homem que foi comerciante.

Cerca de vinte anos antes de apostar tudo — e perder — em seu decreto de 1776, Turgot resumira, num texto curtíssimo, seu conceito sobre a liberdade necessária em economia e sobre a *confiança que se deveria ter naqueles que dela se ocupam*. A ocasião tinha sido a oração fúnebre daquele que fora ao mesmo tempo seu “patrono” e seu modelo, Jacques Vincent de Gournay, intendente do Comércio.²⁶ Ele o acompanhara em suas longas viagens pelas províncias, onde esse liberal conheceu a realidade francesa e constatou quanto ela reprimia a atividade. As idéias de Turgot, defendidas por um homem que acabara de morrer, assumem uma intensidade dramática que compõe a beleza desse “elogio fúnebre” — um texto fundador, embora ignorado pelo liberalismo francês, e do qual voltaremos a falar em outras momentos.

O que nos interessa por enquanto é a maneira como Turgot se empenha em enraizar a mensagem de Gournay em sua experiência de comerciante. Antes de expor as idéias, Turgot revive o homem. A formação é original: o pai, negociante em Saint-Malo, manda-o a Cádiz para aprender a atividade comercial trabalhando, com apenas dezessete anos. Todo o comércio da Europa e da América está ao alcance de

quem quer aprender a complexidade e a vitalidade do universo do intercâmbio: “Abraçar em toda a sua extensão e acompanhar as suas contínuas revoluções o estado das produções naturais, da indústria, da população, das riquezas, das finanças, das necessidades e até dos caprichos da moda em todas as nações que o comércio reúne, para apoiar-se no estudo aprofundado de todos esses detalhes das especulações lucrativas, tudo isso é estudar o comércio negociando.”

Dize-me com quem andas

Muito rapidamente o jovem Jacques de Gournay se torna mais do que um prático bem-informado. Analisa. Procura compreender “os mecanismos simples cuja ação, sempre combinada e às vezes camuflada por circunstâncias locais, dirige todas as operações do comércio”. Compreende também que o próprio comércio — que põe em relação os homens, os bens, os continentes — vive em interdependência com outras forças, outros “ramos da economia política”: “as leis, os costumes, as operações do governo”, “a distribuição das finanças”, “a marinha militar”. Enfim, distingue, “no acaso dos acontecimentos e nos princípios de administração adotados pelas diversas nações da Europa, as verdadeiras causas de seu progresso ou de sua decadência no comércio”.

Turgot insiste com muita razão no fato de Gournay não ter formado seus conceitos nos livros, mas na ação e freqüentando os praticantes. Depois da Espanha, esteve na Holanda e na Inglaterra — a negócios, mas também para aprender: “O Sr. de Gournay, praticando durante vinte anos o mais extenso e variado comércio, freqüentando os mais hábeis negociantes da Holanda e da Inglaterra, lendo os mais respeitados autores dessas duas nações, observando atentamente as causas de sua espantosa prosperidade, estabeleceu princípios que pareceram novos a alguns dos magistrados que compunham a junta de comércio.”²⁷

É assim que o simples negociante se prepara para tornar-se um “homem de Estado”.

O exumado tratado de Gournay

Pois o comércio é um *assunto de Estado* — sem ser o *assunto do Estado*. A política não é um fim em si: é um instrumento de prosperidade, que tem a ganhar dando ouvidos à experiência comercial.

De passagem, Turgot menciona que Gournay “traduziu em 1752 os tratados sobre o comércio e sobre os juros do dinheiro de Josias Child e Thomas Culpeper. Ele juntou ao texto grande número de observações interessantes, nas quais aprofundou e discutiu princípios do texto e os esclareceu com aplicações nas questões mais importantes do comércio”.²⁸

Gournay de fato publicou sua tradução, mas foi dissuadido de imprimir suas próprias “observações”, demasiado revolucionárias para serem aceitas na época: Turgot afirma que, passados os anos, já não havia nenhum motivo para impedir sua impressão. Mas é claro que devia haver! *Terão sido necessários nada menos de duzentos e vinte e cinco anos para serem exumadas. E ainda assim o devemos a um pesquisador japonês.**

Ora, Gournay, em *Observações*, insiste no lugar especial que o comércio e o comerciante ocupam na Inglaterra ou na Holanda, até mesmo no centro do Estado. Não se trata apenas do interesse do comércio, mas do interesse do Estado, até nas negociações com outras potências. “Em seus conselhos de Estado e de guerra, eles contam com hábeis negociantes que moraram em diversos países e que, além de conhecer a teoria, têm a ciência prática e a experiência do comércio.”³⁰ A experiência da negociação suplanta os méritos da teoria. É desse modo que Gournay explica, depois de Davenat e Child, a superioridade anglo-holandesa sobre a França.

A aplicação dos homens de Estado e hábeis negociantes no comércio, formando um “conselho onde todos os setores do comércio terão um ponto de reunião”,³¹ eis aí o remédio preconizado por Gournay. E principalmente uma reabilitação do comércio: “Tal conselho honraria o comércio” tanto por emulação quanto pelo prestígio que exerceria o serviço, finalmente compreendido, do Estado.

Turgot pretende livrar seu mestre de qualquer suspeita de espírito de sistema defendendo-o (erroneamente, diríamos hoje) da acusação de ser um “inovador”³² — o que na França, nessa época, era quase um crime. “Esses princípios, que se qualificavam de sistema novo, lhe pareciam não passar de máximas do mais simples bom senso. Todo esse suposto sistema era apoiado nesta máxima: *um homem sabe qual é seu interesse melhor do que outro homem para o qual esse interesse é inteiramente indiferente*. Daí Gournay concluía que, quando o interesse dos particulares se identificar precisamente com o interesse geral, o

* Takumi Tsuda, que, segundo indicações dos descendentes de Gournay, as encontrou na biblioteca municipal de Saint-Brieuc...²⁹

que há de melhor a fazer é deixar cada homem livre para fazer o que quiser. Ora, é impossível que no comércio entregue a si mesmo o interesse particular não concorra para o interesse geral.”³³

Uma convergência de interesses naturais deve servir de base aos princípios da ciência e da administração comerciais; e não uma doutrina autoritária, ignorante dos “princípios que a experiência lhe ensinara, os quais via reconhecidos universalmente pelos mais esclarecidos negociantes com quem convivia”.³⁴

Gournay e seu aluno Turgot são a exceção que confirma a regra francesa...

Os verdadeiros oráculos do comércio

Nos *Memorandos sobre o Comércio dos Holandeses* (1658)³⁵ P. D. Huet já constatava a divergência: “Basta ver a diferença entre os Estados que comerciam e os que não comerciam.” “A Inglaterra e a Holanda regem seus principais interesses segundo seu grande comércio.”³⁶ “Bacon não hesitou em dizer que o comércio era para um Estado o que o sangue é para o corpo humano.”³⁷

Contra-exemplo, a Espanha: “Essa monarquia só caiu por ter negligenciado o comércio.”³⁸ Conclusão: “Para serem bem-sucedidos, os comerciantes franceses só precisam de um chefe experiente.”³⁹ Essa é a lição que Huet tira do ambiente que freqüentou junto “aos mais competentes negociantes da Holanda, os verdadeiros oráculos do comércio”.⁴⁰

Um século após Huet, na mesma época de Turgot, em 1770, um inglês anônimo fazia, no *Ensaio sobre o Comércio das Índias Orientais* (*Essay on the East India Trade*),⁴¹ uma fascinante análise comparativa dos “constantes êxitos” dos holandeses e dos britânicos, e dos “repetidos fracassos” dos franceses.

As questões levantadas nesse ensaio são de ordem histórica e prática. Que terá levado os comerciantes a formar companhias coloniais? Qual terá sido a parte das garantias e das hipotecas, o papel do Estado e da iniciativa privada, a autonomia de gestão, a utilização dos rendimentos?

O autor glorifica a rainha Elisabeth I por sua política de “encorajamento”, de “assistência” e de “extensão do comércio até as mais longínquas regiões do globo”.⁴² Ao ver uma caravela mercante aparelhar, Sua Graciosa Majestade havia proclamado sua fé: “Saudamos

os que vão em busca de aventuras!” A rainha saúda esses homens empreendedores, mas não pretende ditar-lhes nada: “O empreendimento comercial nunca floresce se submetido à direção ou a proibições ministeriais.”⁴³ O Estado garante o comércio, não o gere nem o constrange. Comércio é assunto de comerciantes.

O autor trata da questão das cartas e dos monopólios concedidos pelos Estados às companhias das Índias Orientais. Ele afirma a necessidade de privilégio exclusivo, mas logo assinala que isso não é suficiente para garantir o sucesso: “As companhias holandesas e inglesas foram muito bem sucedidas seguindo esse método, embora os franceses tenham sofrido repetidos reveses seguindo o mesmo.”⁴⁴ Método análogo, resultados opostos. Por quê? “A causa aparecerá com clareza com uma visão de conjunto da atitude dos diversos Estados com relação a suas respectivas companhias.”⁴⁵

O fato de Henrique IV, em 1604, ter sido o instigador da Companhia francesa das Índias Orientais é a prova da incapacidade dos comerciantes franceses de conseguir sozinhos o financiamento de tal empreendimento.⁴⁶ Por seu lado, os comerciantes holandeses associaram-se e içaram velas por sua própria conta em 1594, sete anos antes da intervenção dos Estados Gerais.⁴⁷

Que é feito do lucro, substancial, da Companhia holandesa, a VOC? Não é açambarcado pelo Estado, como na França.⁴⁸ Vai para as mãos dos subscritores.* ⁴⁹

Quanto à participação dos lucros dos altos funcionários e dos empregados da Companhia francesa para o bom andamento do comércio, é *nula*. A assimilação ao funcionalismo público — sem gratificação — é total. “Dividendos sobre o capital eram pagos ao rei, sem se levar em conta o lucro ou o prejuízo do comércio.”⁵⁰

Outro ponto de distorção notável: as garantias de duração das Companhias. Os comerciantes asseguram-se da duração, sem a qual não existe *confiança* nem *crédito*. Na França ela depende dos políticos. A lógica do favoritismo e da prebenda está nas antípodas da do comércio.⁵¹ Na Companhia holandesa, “o Estado jamais interferia, a gestão dos negócios era deixada por conta dos que eram indicados por eles mesmos para garanti-la”.⁵² Eis o *self-government*, a difusão das responsabilidades dignificada.⁵³

* Os lucros resultantes de seu comércio e de seus rendimentos na Índia foram lealmente divididos entre os proprietários, ainda quando chegaram a 75%.

O respeito aos lojistas

Finalmente, tudo se resume à diferença entre duas nações no que se refere ao respeito devido ao comércio e, portanto, ao comerciante. Para os holandeses o político é subordinado ao econômico: “A existência desse Estado depende do seu comércio.” Em matéria de comércio, a competência dos homens que atuam na economia e na política é superior à dos das outras nações.⁵⁴

Nosso autor estigmatiza o desprezo pelo comerciante: “É um erro cometido com freqüência por homens de grande saber em nosso reino considerar os assuntos relativos ao comércio indignos da sua atenção.”⁵⁵ Ele não enrubesceria se a Inglaterra fosse efetivamente essa “nação de lojistas” que Napoleão desprezará, depois de Adam Smith assim a ter qualificado com fina ironia: “Fundar um vasto império visando apenas a criar um povo de compradores e clientes parece, à primeira vista, um projeto que só poderia convir a uma nação de lojistas.”⁵⁶

E aqui está o retrato do cavalheiro inglês, imitador do desempenho holandês — uma cultura clássica, política e comercial: “O conhecimento do erudito, a habilidade política do homem de Estado não são incompatíveis com a competência do comerciante.”⁵⁷ O comerciante assume a liderança do *establishment* intelectual e moral da nação. Melhor, não ocupa, como na França, lugar à parte. Qualquer inglês — pelo menos no espírito de nosso autor — é, foi ou deverá ser comerciante.

Cada uma à sua maneira, todas essas testemunhas nos passam a mesma lição: nos países que se movimentam, que prosperam, que se *desenvolvem* de modo até então desconhecido, o comércio não é, como em todas as partes, um setor de atividade entre outros. *Ocupa o centro do sistema*. Impõe-se até no campo dos valores sociais, no coração do sistema político. Mas conserva sua natureza própria, que é fundamental para sua vitalidade no livre interesse de cada um.

A OBSESSÃO DO REBAIXAMENTO

Enaltecer o comerciante não é tão natural. Os comportamentos que acabamos de examinar encontram resistências. Procurando bem, podemos encontrá-las até nas sociedades inglesas e holandesas. Ao contrário, dominam tão fortemente a sociedade espanhola que roçamos nelas a cada passo.* Vejamos de que maneira, na França, o preconceito persiste no ambiente dominante.

Não existe tabu mais nocivo do que a obsessão do rebaixamento. Ela afastava a elite social das atividades da produção e do intercâmbio, com exceção da vidraria, da exploração de minas, da medicina. A partir de 1629 o tráfico marítimo já não se enquadra no rebaixamento. É preciso esperar 1701 e 1706 para que o comércio por atacado também não. Pelo menos juridicamente. Pois nos espíritos o conceito de rebaixamento permanecerá até a Revolução. Não poupava nem os burgueses, financistas, negociantes, preocupados com que se lhes esquecesse o passado demasiado *útil* e sonhando em entrar no universo do inútil, o único *honroso*.

Poder-se-ia alegar que esse inveterado tabu sempre grassou na velha Europa romana. Mas isso não ocorreu. O bispo Otto von Freising (1115-1158), historiador e familiar dos imperadores, atesta “que nas comunas italianas se concedia a espada de cavaleiro ou qualquer outra posição honrosa a fabricantes de artes mecânicas vis, as quais outros povos repeliam como pestilentas”.¹

Não se trata apenas de uma situação de fato, ou de sentimentos vividos que não teriam sido expressos. Muito pelo contrário, expressavam-se amplamente. Eram tão fortes, tão arraigados, tão resistentes, que em 1918 La Bigne de Villeneuve publicaria um *Ensaio sobre a Teoria de Rebaixamento da Nobreza* — rebaixamento em que se recusa a ver “a instituição barroca e de pura vaidade, como muitos espíritos a consideram”.²

* Ver cap. 2, “Olhar sobre a Espanha”.

O abjeto ofício de chaveiro

Esse conceito era tido como original. Mas dois séculos e meio antes aparecera uma obra que atingia vasto público e lhe exprimia os valores: o *Tratado da Nobreza* (1678), de La Roque, senhor de Lontière. No capítulo “Do rebaixamento em geral e das penas prescritas pelas regulamentações contra os que se rebaixam”, ele enumera com complacência os decretos que periodicamente completavam as proibições, agravando as penas.

A privação de nobreza não basta para La Roque. Seu comentário acrescenta sanções morais e mentais. Os atos proibidos não resultam apenas em “rebaixamento”: “tornam desprezível”. Acrescente-se à sanção legal e fiscal o *desprezo*, a infâmia de “ser declarado plebeu”, e a noção de uma “mancha” impossível de apagar.

Olhando através das fronteiras do reino, ele não tem dificuldade de ver que outros Estados protegem o homem da nobreza do mesmo modo: é o caso, notoriamente, da Espanha; também é o caso dos Países Baixos austríacos — a futura Bélgica.

Mas nosso autor é obrigado a convir que a regra tem suas exceções. Com uma perplexidade scandalizada, reconhece que “na Holanda o rebaixamento não prejudica”.³ Ou, ainda, que “nos cantões da Suíça o rebaixamento não é nocivo”.⁴ Enfim, na Grã-Bretanha “os nobres comerciavam sem sofrer rebaixamento, e sem que tenham necessidade de cartas do príncipe para restabelecer seus direitos; pois lhes basta ir à Bolsa e fazer uma declaração de que não pretendem continuar a praticar o tráfico de mercadorias, sem que o que fizeram deixe nenhuma marca de desonra”.⁵

A religião do país considerado não interfere na questão, já que La Roque encontra outras tolerâncias nas grandes repúblicas mercantis da Itália. Em Veneza, em Gênova, em Ragusa, “escreve-se num livro de registros o nascimento de todos os nobres, para que se conheça o nascimento das famílias, *mesmo se comerciarem*”. Em Gênova algumas artes mecânicas são até autorizadas aos nobres por um decreto de 1576. Mas para ele todos esses exemplos não parecem senão ilustrar melhor a superioridade francesa...

Nosso autor se interroga sobre uma grave questão: “se o crime de fabricar dinheiro falso elimina a nobreza”. Sua resposta é positiva. Mas não por tratar-se de crime, passível de pena de morte. Pois o nobre, ainda que ladrão ou até assassino, é sempre um nobre. Acontece que o falsário *manipulou ferramentas*: seu crime

“é abominável em suas conseqüências”. E sobretudo “infame na ação, sendo indigna de um nobre, que assim se torna artesão e exerce o ofício de chaveiro e de pessoas as mais abjetas”. Perversidade do rebaixamento.

Compreende-se por que Luís XVI chocou os franceses mais do que os divertiu ao manipular as *ferramentas* do chaveiro, embora não o fizesse para obter lucro. Os autores de libelos mostraram conhecer bem seu público ao apontar esse passatempo do rei, em lugar da caça, à qual ela consagrava muito mais tempo. A caça é lazer de rei. O ofício de chaveiro é uma “arte mecânica”. O rei caçador é rei. O rei chaveiro já não é rei.

Um efeito de contaminação

É possível afirmar que essa questão de rebaixamento, em suma, é assunto que interessa apenas à nobreza, unicamente a ela. A nobreza pune-se a si mesma, mantendo-se afastada das atividades em que poderia encontrar renovação e riquezas. Isso não impede a burguesia mercantil de fazer negócios — e, ao mesmo tempo, trabalhar para o desenvolvimento. Tal *apartheid* cultural deveria ser nocivo somente à nobreza, sem prejudicar a economia: é mais ou menos essa a tese oficial da historiografia francesa. Tese que pretende ser um consolo.

Parece-nos falsa. A cultura não conhece *apartheid*. Os valores transmitem-se, formam um elo social. E é inevitável que os valores da classe dominante contaminem os da sociedade como um todo. Os pequenos avaliam sua própria dimensão com os olhos dos grandes. Também os burgueses desprezaram Luís XVI por trabalhar em sua bancada de carpinteiro.

Esse fenômeno não escapou aos observadores do *Ancien Régime*. Os depoimentos são numerosos. Ainda no reinado de Henrique IV, Barthélemy de Laffemas percebe que o desprezo pelo comerciante demonstrado pelos nobres contribui para impedir o desenvolvimento harmonioso do comércio: “Muitos sentem desprezo pelos que praticam o comércio, cujo acesso é vedado às pessoas nobres, proibidas de exercê-lo.”⁶ De que maneira, sem se intrometerem, eles entravaram a marcha do comércio, dos empreendimentos, das técnicas? Pela “*força do desprezo*”.

A infância das “artes mecânicas”

A inapelável condenação do exercício das artes mecânicas por parte de um nobre dispensa comentários. Para La Roque “seria uma coisa ridícula sustentar que a profissão das artes mecânicas e a nobreza possam subsistir juntas; seria o mesmo que dizer que a luz e as trevas, a virtude e o vício, e todas as coisas contrárias do mundo podem conviver, pois, sendo a nobreza um ornamento da virtude e da honra, que correspondência poderia existir entre ela e os ofícios em que nada se pode ver que não seja vil e abjeto?”⁷

Não é suficiente ser nobre de nascença; é preciso também “viver nobremente”... O passado deve apoiar-se no presente. Beaumarchais enganou-se ao ridicularizar os que “se deram ao trabalho de nascer”. Dá algum trabalho manter o *status*, e muitos pagaram caro esse trabalho.

Charles Loyseau, magistrado cheio de bom senso e curiosidade, fornece em *Direito das Ordens*⁸ curiosa justificação do elo entre o privilégio fiscal e sua supressão pelo “rebaixamento”. Não seria justo que os nobres ganhassem em duas frentes: não pagando o imposto plebeu e podendo ficar ricos com o comércio; o povo, “sobrecarregado pela isenção dos nobres, sente-se recompensado por eles não participarem dos ganhos com mercadorias e ofícios”.

Como ilustrar melhor a mentalidade anticomercial e antimanufatureira? Ao enumerar os “exercícios que fazem a nobreza rebaixar-se”,⁹ Loyseau precisa: “É o próprio ganho vil e sórdido o que rebaixa a nobreza.”¹⁰ “Não vender seu esforço e seu labor”¹¹ é obrigação de honra. Loyseau abre exceção para “os juizes, advogados, médicos e professores de ciências liberais”,¹² pois seu ganho “procede do trabalho do espírito e não do trabalho das mãos”,¹³ e “é mais honorário do que mercenário”.¹⁴

“Honorários” — ainda hoje a palavra indica que o salário do advogado ou do médico nos parece ganho com mais honradez do que o do operário ou do empregado. “Ganho”, “salário”: “é a palavra, minha filha, ou a coisa que lhe causa medo?”

Reabilitar a gestão financeira

Há continuidade mental entre a incompatibilidade da vida nobre com os negócios e o desprezo geral que envolve tudo o que diz respeito ao dinheiro. Já tratamos acima do empréstimo

de dinheiro. Esse tabu se estende à própria reflexão sobre a gestão financeira.

No reinado de Luís XIII, Henry Poullain, conselheiro da Corte das Moedas, mal se atrevia a propor uma defesa e ilustração das técnicas monetárias: “Começo com uma máxima bem audaciosa, Senhor, que ousa comparar a gestão financeira, hoje em dia tão depreciada, a uma ação do Estado que só diz respeito ao que é elevado, grande e nobre.”¹⁵ Contudo, diz Poullain, se a “ação do Estado” — digamos a política — visa, para a autoridade soberana, a garantir a “conservação de todos os habitantes de um país”, a “gestão financeira” deve fazer parte dela: porque “a gestão e o conhecimento financeiro não são senão uma ciência para conservar e dar a esses mesmos habitantes o que lhes pertence. A gestão financeira, num Estado, é a carne que o alimenta, o nervo que o faz mover, o sangue que lhe dá vida a todos os membros por meio do preço, do valor e da exposição do dinheiro”.¹⁶

A obra de Poullain foi considerada muito criativa, mas continuou-se a pensar o contrário.

Antes de Poullain, foi preciso a audácia de Bacon para admirar, mesmo na Inglaterra, e sem o enfatizar, um país sem nobreza, o que é o mesmo que dizer sem honra; e para afirmar de passagem que a *utilidade* pode ser o mais forte dos elos sociais. Bacon emitiu esse inesperado conceito em seu *ensaio* sobre “a nobreza”: “Ela é inútil para as democracias; e estas são comumente mais tranquilas e menos sujeitas às sedições do que os Estados onde existem linhagens de nobreza; porque nelas os olhos se fixam nos negócios e não nas pessoas; ou, neste caso, é por causa dos negócios que se procura a pessoa mais digna, e não se levam em conta estandartes e genealogias.”¹⁷ Na esfera da utilidade e dos negócios, a dignidade é fixada pela competência. E Bacon destaca o exemplo suíço: “Os suíços prosperam apesar da diversidade das religiões e dos cantões: isso porque têm como elo a utilidade e não as honrarias.”¹⁸

Sir Francis Bacon era chanceler da Inglaterra. Pode-se imaginar um chanceler da França escrevendo isso? É preciso buscar autores quase desconhecidos, marginalizados, para encontrar na França tais inflexões.

O comércio honroso

Aqui está um deles, que pensa corretamente, argumenta bem, fala claramente. Bom “profeta em seu país”, pelo qual não será ouvido.

Trata-se de J. Éon, que em 1646 decide “curar uma pessoa que pensa estar com boa saúde, quando na verdade está muito doente”. Desistindo da aprovação dos críticos, que “por sua audácia e capricho serão violentamente feridos”, Éon pretende “primeiro abrir os olhos dos franceses e fazê-los conhecer a dimensão e o perigo do mal em que se acham devido à ruína do seu comércio”.¹⁹ A “maneira errada de conduzir os negócios”, eis a causa de todos os nossos males. A receita do remédio será o *Comércio Honroso*, que seu autor destina — como para desculpar-se dos defeitos da obra — às “pessoas sem estudo, como comerciantes, negociantes e pessoas similares”. O autor “não tem a pretensão de dizer coisas novas, mas de salientar os sentimentos sobre as desordens do nosso comércio”. O que ele tem em mira especialmente é o comércio exterior.

“O pequeno número de navios de alto-mar”, comparado ao dos países vizinhos, tem como consequência “a perda do tráfico de mercadorias estrangeiras, principalmente das Índias Orientais e Ocidentais e das terras setentrionais”.²⁰ Éon deplora a relativa decadência de Marselha, porto pioneiro do tráfico com o Oriente, agora desclassificado pelos ingleses e holandeses: “nossos discípulos tornaram-se nossos mestres”.²¹ Saint-Malo e Dieppe também perderam o comércio do rio do Senegal e de toda a costa da Guiné.²² Quanto à Nova França, está cercada pelo poderio do comércio inglês e holandês.

“O comércio praticado pela França nas viagens de aventuras e de longo curso” reduz-se à pesca do bacalhau e do arenque, o que, conclui ironicamente Éon, “deve fazer-nos passar mais por pobres pescadores do que por bons comerciantes”.²³

Quais as causas reais dessa carência?

“Há muito tempo os franceses formaram uma péssima idéia do comércio, o qual consideravam uma atribuição das almas baixas, e objeto mais de avareza do que de generosidade dos homens. Aspirando ao repouso e à honra, todos se afastam quanto podem do comércio, em que não crêem encontrar nem aquele nem esta.”²⁴

“O espírito dos franceses lhes está mais na cabeça do que nas mãos”

Longe de acusar a conjuntura, a malevolência dos vizinhos ou alguma fatalidade, Éon insiste nas causas do mal: “A primeira e principal causa da ruína de nosso comércio deve ser procurada no temperamento dos franceses e em suas inclinações contrárias a essa prática.”²⁶

A explicação pelo homem aqui não é um mito espiritualista, é uma constatação. No entanto, os franceses têm espírito vivo, grande coragem, e “maravilhosa indústria em todos os tipos de artes”, e conseqüentemente podem exercer o comércio tão bem quanto os outros. Mas, seja qual for seu talento, o defeito está na aplicação: “O mal, como diz o provérbio, é que o espírito dos franceses está mais em sua cabeça do que em suas mãos; contentam-se freqüentemente com a teoria, e raramente chegam à prática.”²⁷ Até na explicação pelas mentalidades Éon rejeita qualquer idéia de fatalidade. Os franceses não são menos *capazes*; simplesmente se negam a explorar suas capacidades.

Éon vai, assim, empenhar-se em convencê-los, mas sem os provocar nem eriçar, explicando-lhes que seus próprios valores deveriam levá-los a praticar e honrar o comércio.

Apela então para a religião com o objetivo de socorrer o comércio colonial. Mas não o faz de modo banal, procurando colocar o comerciante por trás do missionário, ou o inverso. Entre a propagação da fé e o comércio longínquo ele entrevê uma afinidade mais profunda: a encruzilhada central do intercâmbio, da circulação, da conversão. “Pois, já que o comércio espiritual e o temporal têm muita relação em suas respectivas práticas, ela [a divina Providência] quis juntar as indústrias [os empreendimentos] de um e de outro, fazendo com que as navegações e as jornadas feitas pelos comerciantes em diversos países para levar e buscar riquezas sejam os meios de que se servem as pessoas religiosas e apostólicas para conquistar almas para Deus.”²⁸

“Nada de vil nem baixo”

O argumento da *utilidade pública* também pode ser usado em favor do comércio. Decerto este é motivado pela “cobiça do bem”,²⁹ pelo interesse particular, mas seu objetivo principal é o interesse geral. Além disso, sua prática exige virtudes sociais: “a probidade, a prudência e a lealdade”³⁰ (“a fortuna de um comerciante depende da fidelidade do outro”).³¹ “A audácia, a força e a generosidade necessárias à sua execução”³² tornam o comércio “digno de grande estima e recomendação.”³³ Assim, “não há nada de vil nem baixo no exercício do comércio marítimo que possa privar da honra e da estima dos homens quem o pratica com dignidade”. Muito pelo contrário: “Ele tem o verdadeiro caráter da virtude e da nobreza.”³⁴

Por fim, para afastar a acusação infamante de “inovação”, Éon

invoca as autoridades em seu auxílio. Abriga-se atrás do projeto de política comercial embutido na portaria de 1629, na qual Richelieu formulara os pontos de vista dos Estados Gerais de 1614. Trata-se de “*jogar com as mesmas cartas dos nossos vizinhos [protestantes]*”.³⁵

Permanece um obstáculo mental: “o conflito que na França sempre se pensou existir entre as qualidades dos nobres e as dos comerciantes”.³⁶ Mas qualquer nobre que se respeite deve respeitar o rei. Ora, pelo artigo 452 da portaria de 1629, Luís XIII prescreveu, para instar os súditos a se dedicar ao comércio marítimo, que “todos os nobres que entrem como sócios em navios, gêneros alimentícios e mercadorias dos referidos navios não sofrerão rebaixamento da nobreza”.³⁷ Mais: “Os que não forem nobres, após terem mantido durante cinco anos um navio de duzentas a trezentas toneladas, gozarão dos privilégios da nobreza, pelo tempo que continuarem a manter o referido navio no comércio, desde que o tenham construído em nosso reino.”

Mas não se muda uma sociedade por decreto. Éon pede a aplicação de um texto que o Parlamento de Paris não recebeu bem, e conseguiu tornar obsoleto.* Quanto à incompatibilidade entre nobreza e comércio, a única tolerância que irá subsistir será a do “comércio de mar”, confirmada em 1669 por Luís XIV, e por ele estendida ao comércio por atacado. Mas, mesmo podendo lavrar sua terra ou tratar dos doentes sem se rebaixar, o nobre continuará a ser proibido de praticar o comércio a varejo.

A “nobreza comerciante” contra os “resíduos do espírito gótico”

Será preciso pois que no reinado de Luís XV, com sua *Nobreza comerciante* (1756), o abade Coyer volte à carga. É encorajado por sua crença na idéia de uma “revolução nascente”.³⁸ “Que não se diga mais que só gostamos do agradável e do frívolo; o sério e o sólido começam a nos conquistar. Há algum tempo o

* Os 571 artigos da portaria de 1629, chamada também Código Michau, versavam sobre os mais variados assuntos. As peripécias de seu registro pelo Parlamento de Paris levaram essa Corte a se opor firmemente a ela. Richelieu preferiu contornar a situação e valeu-se de muitos elementos de outros decretos particulares, pormenorizados depois pelo decreto de agosto de 1669 e pelo de dezembro de 1701, e pela regulamentação de 27 de abril de 1727.

comércio vem sendo objeto de penas ilustres e interessando numerosos leitores. Não fossem nossas disputas religiosas, talvez se tornasse assunto de conversa na moda.” Leva seu otimismo tão longe que nos chega a ser difícil acreditar: “Ouvi cortesãos louvar suas vantagens.”³⁹ Como se a moda tivesse mudado de campo.

Ironiza os “resíduos do espírito gótico” que ainda retêm os nobres alemães e poloneses. E invoca a etimologia: negócio vem do latim *neg-otium* — a não-ociosidade. Sim, a ociosidade é um crime de estado;⁴⁰ a nobreza deve se ocupar.

A euforia do abade é tamanha que associa o estado de comércio ao estado conjugal: “O comércio tem relações com o casamento que outros estados não têm.”⁴¹ Contrariamente aos militares ou aos juristas, às voltas com esposas indolentes que os arruinam, o comerciante “encontra na esposa um sócio para seu trabalho”.⁴² Daí “quantos rebentos de uma nobreza comerciante”!⁴³ Nosso abade populacionista quer elevar a população francesa por meio do comércio à cifra de 36 milhões de súditos, pois “o capital dos homens são as terras, mas o verdadeiro capital dos reis são os homens”.⁴⁴

O comércio, sim. Mas qual?

“Integrar a França no universo”

“Não é o comércio interior que enriquece um Estado, ele apenas estabelece uma circulação de riquezas, sem aumentar-lhes a massa; a grande tarefa é reservada ao comércio exterior. A Europa nos abre seus portos, a África nos chama, a Ásia nos espera, a América nos solicita... Já é tempo de integrar a França ao Universo por meio de uma navegação superior a todas as outras.”⁴⁵ A “grande tarefa”: trata-se de uma alquimia, diante da qual os franceses são tão rebeldes quanto inaptos. Não querem aprender.

Coyer deplora a dependência logística para com a Holanda: “Os holandeses utilizam grande quantidade de navios para transportar de um porto para outro nossas próprias mercadorias, nossas riquezas nacionais.”⁴⁶ Espanta-se com a cegueira de um Montesquieu ou de um Vauban, que se negam a aceitar que “deveria haver leis induzindo a nobreza a comerciar”. Preconceito nobiliário infundado, replica Coyer: “O comércio nada tem de servil, depende apenas do Estado e de si mesmo.”

O livro de Coyer é impulsivo, uma tirada retórica. O abade ataca com brio: "A nobreza é feita para a glória. A lição lhe é dada no berço. O preconceito assenta-se nesse ponto de vista e pergunta com desdém se existe glória no comércio." Estará procurando ser convincente? Não tem dificuldade em encontrar exemplos na Inglaterra: Gresham, Spencer e Craven têm sua estátua na bolsa de Londres; o filho de Josiah Child tornou-se conde. Ele se gaba de ter respondido ao falecido marquês de Lassay, o qual se preocupava com a permissão à nobreza de comerciar, que em Londres ninguém se importava muito com isso. Os respectivos irmãos mais moços de lorde Oxford e de lorde Townshend não se haviam tornado comerciantes, um em Alep, o outro no centro comercial de Londres? Obtiveram com isso as maiores vantagens "e tornaram-se ainda mais adequados a ocupar altas posições".

Mas como o libelo de Coyer está longe de atingir a densidade das obras de Mun, Witt, Davenant ou Child! É obra de polemista francês.

D'Holbach e o colbertismo moral

Limitando-se a louvar os méritos do comércio marítimo, Éon e Coyer optavam por uma tarefa fácil. Avançavam sob a proteção de alguns decretos reais.

Em breve outro arauto das Luzes, d'Holbach, levará a polêmica mais adiante. Ele dirá que, sendo impossível convencer a nobreza a se tornar útil, só resta convencer a sociedade de que a nobreza é supérflua. Como aliás são também os monges — cada vez mais atacados como parasitas sociais. Para ele a ociosidade é uma tara, de que estão isentas as nações protestantes. Convém curar-se.

O ano da Declaração de Independência dos Estados Unidos é também o ano em que Adam Smith publica *A Riqueza das Nações*. Esses dois textos capitais contribuirão para empalidecer a glória da obra do barão d'Holbach, igualmente editada em 1776, obra cujo título era um tanto prejudicial: *Etocracia* ou *Governo Fundamentado na Moral*.⁴⁷

Apesar da altitude das ambições anunciadas, sua obra é essencialmente uma polêmica social, um diatribe contra a ociosidade da aristocracia e do clero. O autor assume o papel de médico do *mal francês*, tal como o definira La Fontaine — a improdutiva enfação do homem da corte:

*Julgar uma personagem é muito comum na França
Dá-se valor ao homem importante
Esse é o mal francês...*

O remédio preconizado é a *etocracia*: “A união tão desejável da política com a moral é o único meio de operar a reforma dos costumes, o que uma filosofia desprovida de poder tentaria inutilmente.”⁴⁸ D’Holbach encara essa união mais do ponto de vista do legislador e do soberano do que dos cidadãos. De certa forma reescreve *O Príncipe*; mas nesse ínterim Luís XVI substituiu Lorenzo, o Magnífico. “São as leis que decidem os costumes”,⁴⁹ diz ele logo no primeiro capítulo. E adiante: “É o governo que modela ou modifica os povos.”⁵⁰

Não há nada que o soberano não possa fazer para o bem do seu povo.⁵¹ Eis aí o colbertismo transposto para a ordem dos costumes.

Pelo menos esse apóstolo do laicismo quer separar os poderes temporal e espiritual: “As leis fundamentais nunca devem imiscuir-se nos dogmas nem pretender formar a opinião dos cidadãos pacatos; banirão para sempre a intolerância, as disputas, as arengas do fanatismo e principalmente o furor das perseguições.”⁵²

Voltaire pelo menos queria que seus criados acreditassem em Deus, para que não o largassem morto depois de o terem roubado. D’Holbach é mais radical. Põe em dúvida a contribuição do dogma religioso à paz social. O ceticismo é a religião mais sociável: o “devoto fanático, intolerante, desumano faz mais mal aos semelhantes por seus atos do que o incrédulo mais determinado”...⁵³

Essa crítica religiosa alimenta-se de queixas sobretudo econômicas: monges improdutivos e parasitas; clima geral de ociosidade, que os católicos fizeram perdurar, ao passo que entre os protestantes ele desaparecera — “as nações protestantes trabalham um mês mais por ano do que os católicos romanos”.

Em certos aspectos d’Holbach parece próximo de um de Witt — por exemplo, quando preconiza a tolerância. Mas sua motivação é mais de um adversário de toda e qualquer religião do que de um defensor da sociedade civil.

“Não saber fazer nada, e não fazer nada”

Sua crítica negativa é vigorosa e eficaz. Outro alvo de sua preferência é a nobreza latifundiária, empanturrada de terras que

ela não sabe explorar: "O que se vê é a acumulação de domínios, contínuas aquisições; eles gostariam de transformar suas terras em províncias, mas em pouco tempo, seja por enfado, negligência, avareza ou incompetência, deixam tudo entregue às traças, sem proveito para eles próprios nem para o Estado."⁵⁴

De maneira geral, d'Holbach pinta o retrato de uma aristocracia imbuída de seus privilégios, fator de imobilismo social. Que se julgue "se a nobreza transmitida pelo nascimento não é feita para inspirar uma vaidade tola nos que dela gozam, e desencorajar a multidão de cidadãos que dela são privados".⁵⁵

O requisitório é feroz: "Uma administração mais justa para a nação e menos parcial para com os nobres faria com que estes sentissem a iniquidade da isenção de impostos de que o pobre é sobrecarregado! Tais privilégios, imunidades tão revoltantes, não deveriam ruborizar pessoas em que o privilégio não tivesse apagado todo o sentimento de equidade, de razão, de humanidade?"

Cabe ao governo despertar esses sentimentos e sufocar até os germes desse "orgulho hereditário que leva os nobres a acreditar que o nascimento lhes confere uma superioridade essencial e real sobre os concidadãos. Desiludidos com seus vãos preconceitos, procurariam valer alguma coisa e distinguir-se por si mesmos: não mais teriam pelos talentos e pela ciência esse desprezo profundo que exibem tão freqüentemente. Não mais se gabariam de uma ignorância gótica e bárbara que os faz languescer na ociosidade, fonte de tantos vícios".

Tanto é verdade, que, "segundo os conceitos comuns de tantos nobres vulgares, viver nobremente é não saber fazer nada, e não fazer nada".⁵⁶

A Revolução não está longe. Ela cortará o nó górdio. Reconhecida sua inutilidade e censurada por seus privilégios, a nobreza será suprimida. Mas veremos aparecer em seu lugar o comerciante?

Daí para cá não terá ressurgido o tabu? Até bem pouco tempo a empresa pública era nobre, a empresa privada, suspeita. Os antigos preconceitos não estavam mortos. Continuam tenazes.

A QUESTÃO RELIGIOSA

A questão religiosa está permanentemente presente no espírito de uma Europa que acabara de passar pelos traumatismos da Reforma e da Contra-Reforma. Os políticos, se não os religiosos, logo a evocam menos em termos de verdade do que de tolerância. Presume-se que esse modo de levantar a questão e dar-lhe resposta tenha estreita relação com a noção de liberdade — política, e mesmo econômica. Alguns contemporâneos da divergência o perceberam. Interesse-mo-nos por eles.

Milton e a liberdade de dizer

Antes de tornar-se doutrina filosófica e econômica, o liberalismo é uma atitude vivenciada. Mais ou, em todo o caso, melhor do que o marxismo, ele pode reivindicar o estatuto de *praxis*. Somente em contato com resistências encontradas no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII ele se conforma como doutrina. Pouco a pouco, e como tateando.

Desde que não sofra coações — em forma de censura, hostilidade do príncipe, pressão eclesiástica —, o humanismo prospera em clima de despreocupação otimista. Quando ocorrem os primeiros embates em torno da Reforma, o humanismo, principalmente religioso, entra na fase polêmica — visionária, reivindicatória, militante e até violenta — com os escritos de Lutero, Melâncton, Calvino.

Um dos primeiros escritores “liberais”, John Milton (1608-1674) não estará isento dessas características. Não menos teórico do que poeta, espectador engajado tanto quanto solitário inspirado, justificará em seus textos a execução de Carlos I, acusado de complacência para com os católicos; ou pelo menos o direito do povo de julgar o rei.

Durante seus anos de combate político as circunstâncias levam o

futuro autor do *Paraíso Perdido* a uma reflexão sobre a liberdade de dizer — e é a primeira reflexão coerente sobre o assunto. Não é a reflexão de um rebelde, mas de um conquistador da autonomia intelectual. Pois, se o paraíso foi perdido, resta ao homem reconquistar por meio do trabalho uma existência digna, laboriosa mas harmoniosa, sancionada pelo progresso individual e pelo desabrochar social.

Reflexão violenta também, porquanto a *Areopagitica*, ou *Discurso visando à liberdade de imprimir sem autorização nem censura* (1644),¹ é uma resposta a seus próprios amigos políticos — um grito de ira para alertá-los. Os puritanos acabam de derrubar o poder anglicano. E logo querem substituir a ordem dos bispos e do rei pela sua; e instaurar sua verdade em lugar da outra. Ora, o próprio Milton pagou por isso. Havia publicado uma reflexão muito livre sobre o divórcio, que desencadeara a cólera dos novos espíritos tradicionais. Na mesma ocasião, em junho de 1643, o Parlamento determinara a censura prévia, o recolhimento de livros, o controle de sua importação.² O componente presbiteriano da Reforma não é forçosamente liberal. O liberalismo político e econômico não jorrou absolutamente da Reforma, luterana, calvinista ou anglicana.

Em contrapartida, a opressão da censura é uma idéia recente. “Não se conseguiu encontrar”, escreve Milton, “a origem dessa opressão em nenhum decreto antigo do Estado ou da Igreja, nem em nenhum estatuto de nossos antigos ou recentes ancestrais, nem nos costumes de qualquer cidade ou Igreja reformada, mas sim no concílio mais anticristão e na mais tirânica inquisição que jamais existiram.”³ O argumento é hábil: aquilo que Roma e o Concílio de Trento praticam não pode ser aprovado nem, com mais razão ainda, imitado. Milton não encontra palavras suficientemente duras para condenar esse “orgulho ditatorial”. Tem o cuidado de procurar apoio, com exemplos da Igreja primitiva, para sua censura... da censura.

Em sua defesa, Milton apela, entre outros, para Dionísio de Alexandria, que fora interpelado por julgarem um caso de consciência arriscar-se no conhecimento profundo das obras dos heréticos. “Uma visão vinda de Deus tranqüilizou-o com estas palavras: ‘Lê todos os livros que te caírem nas mãos, pois estás capacitado para discernir o bem do mal, e examinar todas as coisas convenientemente.’”⁴

Confiança no livre exame

Desde que mantida certa temperança, o espírito de livre exame e a confiança na aptidão do homem para julgar por si mesmo são os

pilares da liberdade de expressão. São uma particularidade da idade adulta, disciplinada, responsável: “Gerir tão grande responsabilidade”, escreve Milton, “é tarefa inteiramente *confiada* por Deus, sem lei nem diretiva circunstanciadas, à disciplina de qualquer ser adulto.”⁵ Longe de constituir uma fonte de inibição cultural, a fé em Deus é uma relação de *confiança*: confiança que Deus tem no homem, contrapartida da confiança que o homem tem em Deus.

Seguro dessa “responsabilidade confiada por Deus”, Milton enuncia uma justificação teológica do pluralismo, sem o qual nenhuma escolha humana será realmente responsável e livre. Sem *liberdade de escolha* o homem “não teria sido mais do que um Adão artificial, tal como é mostrado nas pantomimas”.⁶ Ora, a livre circulação dos livros oferece “meios de testar a virtude e instrumentos para a busca da verdade”.⁷ A exortação à tolerância — ainda que não se estenda ao “papismo” nem às “superstições declaradas” — não é uma doutrina oportunista. Ela lhe permite esboçar uma antropologia fundada na *confiança na pessoa humana*, no espírito de exame, no pluralismo e no gosto pelo confronto com a novidade: “E, se esses homens que lideram cismas estiverem errados, que é que nos retém senão nossa preguiça, nossa teimosia e nossa pouca *confiança na causa justa*, para lhes conceder diálogos e rejeições cortesias, para discutir e examinar a fundo a questão, e em seguida expor ao mundo novas teses?”⁸ Como se vê, essa “confiança na causa justa” não se assenta no sentimento de um monopólio da verdade, mas numa concorrência — uma participação do Outro, uma contribuição da inovação à manifestação da verdade.

O voluntarismo de Milton está muito distante de um jacobinismo anticlerical qualquer: “Não se trata de fazer os padres deixar a batina ou os prelados a mitra, e expulsá-los por mãos presbiterianas; isso não fará de nós uma nação feliz. Façamos nossas reformas no âmbito dos grandes interesses tanto da Igreja quanto da economia e da política.”⁹ O único inimigo contra que Milton investe é o imobilismo intelectual — a ele responde com o corajoso “*E pur si muove*” de Galileu diante da Inquisição.

Locke: a Igreja como sociedade voluntária

Se Milton foi um dos primeiros a enunciar os princípios de um liberalismo cultural, caberia a Locke, duas gerações e uma revolução

depois, formular as condições políticas. O argumento principal de sua *Carta sobre a Tolerância*¹¹ é a antinomia entre o caráter puramente interior do consentimento religioso e o poder de coação exterior de que dispõe o magistrado civil: "Mas, assim como a religião verdadeira e salutar consiste na persuasão interior do espírito, sem a qual nada tem valor diante de Deus, a natureza do entendimento consiste em não poder ser obrigado a crer em alguma coisa por meio de uma força exterior."¹²

Paralelamente, Locke concebe qualquer Igreja como uma sociedade livre e voluntária.¹³ Por conseguinte, "nenhuma Igreja, em nome da tolerância, deve conservar em seu seio quem, a despeito das advertências, se obstinar em pecar contra as leis dessa sociedade".¹⁴ A excomunhão é portanto justificada, mas não deve ser uma condenação: ela apenas ratifica a denúncia unilateral, por um dos membros da comunidade, de um pacto comunitário. Impossível expressar melhor o caráter individual do elo com uma sociedade religiosa.

Pode surpreender Locke perturbar-se com a tolerância com os ateus. "Os que negam a existência de um Deus não devem de modo algum ser tolerados. A palavra empenhada, os contratos, o juramento que formam o elo da sociedade humana não podem ter solidez num ateu."¹⁵ "Quem solapa toda e qualquer religião não pode reivindicar o privilégio da tolerância."¹⁶

A religião mínima assim exigida seria aparentada à mureta social preconizada por Voltaire? Ou à santidade do contrato social, pelo qual os céticos, segundo Rousseau, são passíveis de morte?¹⁷

De qualquer modo, o "cristianismo razoável" de Locke constitui tratamento menos cínico do que o de Voltaire, e concilia melhor do que o de Rousseau o ensinamento cristão e a Razão. Seu individualismo ("a salvação de cada um é uma tarefa estritamente pessoal")¹⁸ é um seguro contra qualquer violência intelectual.

Jean de Witt: afinidades político-religiosas

Já cruzamos com a reflexão de Jean de Witt, Grande Pensionista da Holanda, sobre os fundamentos institucionais da República das Províncias Unidas. Ao enumerar os principais meios favoráveis ao desenvolvimento "próspero e harmonioso", ele põe "a liberdade de religião"¹⁹ antes mesmo das liberdades jurídicas (franquia de direito de burguesia, franquia de monopólio, defesa das corporações).

Essa afirmação cai como uma bomba numa Europa submetida ao princípio "*cujus regius, ejus religio*". Ela choca numa Holanda ainda recentemente perseguida pela Inquisição espanhola, Holanda que chora seus soldados pisoteados pela cavalaria do duque de Alba. Mas Jean de Witt não quer que a Holanda se torne outra Espanha, onde a Reforma desempenhasse o papel de religião de Estado. Essa é a razão por que ele inicia uma luta contra a Casa de Orange, que mobiliza contra a burguesia esclarecida de Amsterdã a massa calvinista fanatizada.

O triunfo do calvinismo deverá ser modesto — e não deverá substituir um monopólio espiritual por outro. Jean de Witt medita nos precedentes da utilização política da crença religiosa. Henrique IV, Cromwell, Guilherme I de Orange: refém de uma facção religiosa, o Estado sempre sucumbe às convulsões dos fanatismos exacerbados.

Diagnostica essas maquinações político-religiosas como atentado à soberania do Estado. O remédio para essas tentativas de monopólio religioso, ou de domínio de uma Igreja sobre o Estado, é "a liberdade de religião, necessária para mantê-las sob controle".²⁰ Aposta na competição espiritual. Cabe aos Regentes atrair por todos os meios possíveis povos *de todos os tipos de religião*, "sem nunca permitir um poder episcopal".²¹

Nada, portanto, de identificação teocrática entre a religião reformada e a República das Províncias Unidas. São os interesses do desenvolvimento econômico, da harmonia social e da paz que tornam necessário o pluralismo religioso. O monopólio clerical representa uma ameaça análoga à de uma tomada do poder das Províncias Unidas pela Casa de Orange.

Nem Stathouder nem religião de Estado: isso faria os comerciantes fugir para outros países livres.²²

Tolerância religiosa e República, República e comércio: duplo arranjo de interesses.

Comércio e tolerância

Já nos referimos a *Sir William Temple*, embaixador de Sua Graciosa Majestade em Haia, a respeito das causas da prosperidade holandesa. Ele também se interessou pelas relações entre esse desempenho comercial e industrial e certa maneira de vivenciar a religião.

Observa que a perseguição anticalvinista travada pelos espanhóis reforçou o liberalismo holandês, contra toda a expectativa, em matéria

religiosa: "Esse Estado, tanto antes quanto depois desse estabelecimento [do protestantismo], sempre teve o maior cuidado em não permitir que se fizesse inquisição da religião dos particulares."

O comércio também tem algo que ver com essa cultura da tolerância. Ele é uma escola de estímulo, de comparação e, para usar um termo moderno, de comunicação: "A consideração do comércio, as alianças e o conhecimento que se comunicam em quase todas as partes em tão pequena extensão de país contribuem muito para facilitar a convivência de opiniões tão diferentes."²³

A observação é profunda. Haveria reciprocidade de ação entre a mentalidade comercial e o clima político e religiosos. *A atividade comercial predispõe magnificamente à comunicação democrática, à competição de idéias, à concorrência para os cargos eletivos, à tolerância.* O espírito do negócio é o espírito de negociação e, portanto, de compromisso, de troca pacífica de palavras, pontos de vista e bens.

A liberdade de comércio e a liberdade de religião

Quase na mesma época outro inglês, Roger Coke, afirma que "a liberdade de comércio e a liberdade de religião" são uma coisa só, já que sem esta o comércio nunca poderá crescer".²⁴ Chega até a assimilar a prática dos monopólios à intolerância.²⁵ O monopólio inibe a "indústria" [espírito de empreendimento], como a intolerância inibe o espírito de fé.

O julgamento é sumário e sem apelação. No contexto polêmico, é sincero. Mas por trás do humor corrosivo, a profissão de fé pluralista levanta a questão da prática monopolística, fator de regressão e não de progresso.

A reflexão de Montesquieu vai nesse mesmo sentido. Nas *Cartas Persas* já evocara a Revogação do Édito de Nantes sob o manto oriental: "Alguns ministros do xá Solimão tiveram a idéia de obrigar todos os armênios da Pérsia a deixar o reino ou tornar-se maometanos. Proscrevendo os armênios, quase eliminaram num só dia todos os negociantes e quase todos os artesãos do reino. Não restava à religião senão um segundo golpe: arruinar a indústria."

O bom Usbek cogitava na pluralidade das religiões; seria vantajosa no interior de um Estado: "Observa-se que os que praticam religiões toleradas são mais úteis à pátria do que os que praticam a religião dominante; porquanto, afastados das honrarias, não se podendo

distinguir pela opulência e pelas riquezas, são levados a adquirir bens por meio do trabalho.”²⁶

Joseph de Maistre, todavia, não terá receio de afirmar nas *Reflexões sobre o Protestantismo*, de 1798: “A humanidade como um todo tem direito de responsabilizar o protestantismo pela Noite de São Bartolomeu, porque, para evitá-la, bastaria não se revoltar.”²⁷ Após um século de “Luzes”, a intolerância continua a postos.

O Espírito das Leis chega ao ponto de relativizar a idéia de uma verdade religiosa, ligando-a ao regime político. “A religião católica convém mais a uma monarquia, e a protestante é mais adequada a uma república.”²⁸

Quando se deu a “infeliz divisão” da religião cristã, “os povos do Norte abraçaram a protestante, e os do Sul conservaram a católica”.²⁹ Ora, “os povos do Norte tinham e terão sempre um espírito de independência e de liberdade que os povos do Sul não possuem. Uma religião que não tem um chefe visível convém mais à *independência do clima* do que aquela que o tem”.³⁰

Aí há uma espécie de determinismo étnico e meteorológico que entrava a reflexão. Que diferença étnica ou meteorológica pode ser encontrada entre flamengos do Sul e do Norte que explicasse a estagnação de uns e o impulso fulgurante dos outros? A não ser que esse determinismo seja uma precaução para louvar sem grande risco “o espírito de liberdade”. A própria idéia de “clima” é muito ambígua. Não se trata de fator geofísico coercivo, como se vê por exemplo no *Discurso sobre a Origem das Línguas*, de Jean-Jacques Rousseau. É uma atmosfera espiritual: “independência do clima”, clima de independência — afinal, é a independência que conta.

Da tolerância ao refúgio

Vem-se de longe para gozar esse clima. A Holanda é um *refúgio* de tolerância espiritual e de desabrochar da atividade. Alguns autores ressaltam que esse processo de atração era natural: “A Holanda foi sede de manufaturas”, diz um viajante inglês, “sem que ativamente tivesse feito nada para atraí-las. Operários de todos os países, molestados por sua situação e por sua religião, ali encontraram refúgio, com seu *savoir-faire* e seu espírito industrioso.”³¹

Seria esse o segredo que permitiu à Holanda suportar a

concorrência de Gênova, de Veneza, da França e da Inglaterra? “Uma tolerância geral, uma espécie de guarida enriqueceram a Holanda do espírito industrioso das outras nações, especialmente a nação francesa.”³²

Tolerância, acolhimento, intercâmbio, emulação. No domínio religioso e no domínio econômico, os valores, as práticas são análogas, e, agindo umas sobre as outras, fortalecem-se mutuamente.

6.

DIANTE DO “MAL FRANCÊS”

Na questão do desenvolvimento, o caso francês intriga. O historiador da economia vê a nação dilacerada entre seu dinamismo e suas paralisias. Muitos contemporâneos sentiram essa situação ambígua. A reflexão da maioria deles girou em torno do colbertismo — o tema: como livrar-se dele? É que no século XVIII há um liberalismo francês — à maneira inglesa e à maneira holandesa. É preciso render-lhe homenagem, mas também contar seus dissabores.

Um francês médico

Uma das mais vigorosas obras dessa corrente de pensamento intitula-se *Considerações sobre o Comércio e Especialmente sobre as Companhias, Sociedades e Corporações* (1758). É anônima, e seu anonimato não foi rompido. A obra encontrou editor no exterior, na Holanda, naturalmente; mas ninguém duvida de que tenha sido lida em Paris e em Versalhes, onde não poderia ter achado quem a editasse. Vem a lume em 1758, o ano em que Gournay deixa o cargo, e somos tentados a considerá-la o testamento político do mestre de Turgot, pois nela se lhe reconhece o estilo e o pensamento: mas até hoje nada foi provado.

Esse requisitório francês contra a política econômica francesa emana de um fisiocrata: “O primeiro homem do Estado” é o “agricultor”: “A classe dos cultivadores é a roda motriz que deve acionar toda a máquina do comércio.”¹ Uma vez ritualmente saudada a agricultura, o interesse dirige-se para o comércio e a indústria.

E acerca desse ponto a partida é dada em forma de comparação: “A França, rival da Inglaterra, apesar da fertilidade de suas terras, do número e da segurança de seus portos, da indústria e da atividade de seus

habitantes, ainda não conseguiu sustentar com vantagem a concorrência nem fazer pender para seu lado a balança do comércio.”² “Portanto, deve haver, seja na administração, seja na legislação, um vício oculto, *um mal interior* que detém o progresso”³ — um mal francês, um mal do Estado francês.

Aprofunda-se a comparação, para que melhor se detecte o mal. Muitos dos mais “hábeis” franceses se instalam no exterior, e não devido às “funestas conseqüências” da Revogação do Édito de Nantes. Em sentido inverso, os estrangeiros “hábeis” têm muita dificuldade para vir trabalhar na França. “Um francês que aprendeu sua profissão em um ou dois anos, e que não pode exercê-la na França em seu próprio nome sem submeter-se a mais sete ou oito anos de aprendizado que não lhe servem de nada, irá para um país estrangeiro, onde logo será mestre. Se, ao contrário, um estrangeiro, atraído pelo clima ameno, quizer estabelecer-se na França, será desencorajado pela interminável duração do aprendizado e pelo altíssimo custo das licenças de corporação: duplo abuso de nossa legislação que, por um lado, tende a despovoar o Estado e, por outro, nos priva de meios para reparar-nos as perdas.”⁴

Balanço, no jargão moderno: na França o saldo migratório em mão-de-obra qualificada é deficitário, resultado de uma legislação malthusiana do trabalho.

Essa comparação-diagnóstico oscila entre explicações precisas, quase técnicas, e explicações globais, que invocam vagamente o “espírito” das nações, o fator mental. Contudo, essa oscilação não é sinal de falta de nitidez do pensamento: o mental exprime-se por gestos que podem ser descritos objetivamente; traduz-se em comportamentos precisos. Assim, o autor contrapõe à França “as nações onde não são os inspetores quem faz os regulamentos”, mas “os fabricantes hábeis, os negociantes consumados”.⁵ Contrapõe igualmente à França — onde o “espírito da nação” hoje é voltado, “mais do que nunca, para o luxo e o gasto”, onde os “casamentos são menos numerosos e menos fecundos”⁶ — “uma nação parcimoniosa onde os pais de família são em maior número”.⁷

O crime de ousar pensar

Finalmente a reflexão é centrada em seu verdadeiro assunto: o vício oculto, o mal interno da administração e da legislação econômicas são os monopólios — sejam

eles detidos pelas companhias, pelas corporações ou pelos jurados.

O mal existe na Inglaterra. Mas é localizado: o autor menciona os privilégios das corporações de Londres e outras cidades antigas da Inglaterra. "Quais foram as conseqüências dessa política?"* "As artes,* filhas da liberdade, deixaram as cidades onde eram prisioneiras ou coagidas e retiraram-se para cidades onde foram libertadas de qualquer dependência." E indica numa nota: "Manchester, Leeds, Halifax, Birmingham etc." — todas essas cidades que ainda hoje associamos à expansão industrial inglesa.

O autor assimila a lição dessa experiência: "Será sempre esse o efeito dos obstáculos com que as corporações acorrentam a indústria;* * inimiga da coação, ela se refugiará necessariamente nos lugares onde for mais livre."¹⁰ Segue o panegírico dos "mais brilhantes sucessos" da Inglaterra e da Holanda, "onde *se ousou pensar* que era preciso haver mais execução do que regulamentos, mais recompensas do que leis, mais liberdade do que coação".¹¹

Ousar pensar: a distorção é uma distorção mental, de que as instituições, a legislação e a administração são apenas a expressão.

Com a invocação de Jean de Witt,¹² a proclamação liberal explode em todas as páginas: "Enfim, *o interesse e a concorrência, os dois agentes mais poderosos* do comércio, são mais eficazes do que a inspeção e os regulamentos." Por que Colbert se meteu a legislar "sobre a perfeição, a forma e a qualidade, o preço, a cor, o desenho", quando "são objetos que unicamente a venda deve dirigir"? O fabricante será sempre "mais esclarecido por seu interesse do que pela lei".¹³

Os talentos acorrentados

Além do mais, os regulamentos são fixos. Não são feitos para levar em conta o que ainda não existe. Prejudicam as atividades industriais porque entravam tanto a inovação quanto a importação técnicas: "Suponhamos que um operário francês

* No sentido de "artes e ofícios": as técnicas.

** A inovação, o espírito industrial.

imite ou invente uma fábrica desconhecida; nossos regulamentos, que só versaram sobre o que existia então, não a previram nem poderiam prever. Esse operário deve esperar a oposição de seus despeitados concorrentes. Eles usarão o regulamento como pretexto *e o pintarão como um inovador, como um homem fora da lei*, já que esta proíbe o que não ordena.”¹⁴

O regulamento colbertista põe a inovação e portanto o desenvolvimento fora da lei. A essa atitude nosso autor contrapõe o comércio dos suíços: “Eles nos imitam há muito tempo. Mal acabamos de inventar, eles já executam o que fizemos, não com a mesma qualidade, mas a um preço mais baixo; [...] desse modo encontram maneira de nos inundar com seus produtos, que nos tentam devido à modicidade do preço.” Nenhuma dúvida: na época, os suíços eram os comerciantes de Taiwan de hoje. E ele lamenta-se diante do mal francês: “Quanta indústria* sufocada! Quanto atraso! *Quantas invenções perdidas pelos entraves com que acorrentamos nossos talentos!*”

Pelo diagnóstico, deduzem-se os remédios: consistiriam na supressão dessa regulamentação — tanto com relação aos produtos quanto às condições de trabalho e o direito ao trabalho.

Por fim, uma recomendação fiscal para encorajar o investimento: “As leis não poderiam fecundar a indústria”, aumentar “o número de homens industriais”,¹⁵ diminuir o dos “cidadãos ociosos”¹⁶ desencorajando a renda — “produto da indolência”.¹⁷

Pequenos passos em vez de grandes lances

O programa de Turgot será precisamente esse, como o de Gournay alguns anos antes. Quando este morreu, em 1759, Turgot o resumiu em seu *Louvor*.

Resumiu, ou ampliou e exaltou? Porque, para avaliar corretamente a contribuição de Gournay, não podemos basear-nos inteiramente no que disse o discípulo e admirador. Homem de Estado, deixou um rastro que um economista japonês, como já vimos, se empenhou em decifrar. Foi necessário que um pesquisador viesse de Tóquio para explorar os arquivos da família Gournay e da biblioteca municipal de Saint-Brieuc,

* Aqui também espírito industrial, espírito de empreendimento.

e descobrisse o que não reteve a atenção de nenhum francês durante dois séculos. Este é outro exemplo de divergência cultural: entre a indiferença dos compatriotas por suas próprias dificuldades essenciais e a tenacidade de um pesquisador vindo do outro lado do mundo.¹⁸

Em vários aspectos o verdadeiro Gournay é um protecionista. Intendente do comércio (abril de 1751-maio de 1758), mantém uma política de “deixar acontecer, deixar passar”, mas pensa nos interesses da França, num contexto internacional que é justamente o do protecionismo. A França não pode ser a única a eliminar as barreiras, com todas as outras nações conservando-as bem altas. No exterior, vigilância e represália ainda são usuais.

É no interior do país que Gournay se mostra radicalmente liberal: para ele monopólios, privilégios e regulamentações são os principais obstáculos à prosperidade. Também induzem a um perigoso torpor, por menos que se deseje exortar ou superar a atração que os produtos estrangeiros exercem.

Em carta endereçada a Trudaine, Gournay escreve: “Tenho a honra de lhe enviar, anexo, o oitavo capítulo do Sr. Child sobre a lã e as manufaturas de lã; o assunto forneceu-me a oportunidade de tratar amplamente a questão de saber se nossos inspetores e nossos regulamentos punitivos são úteis ou não às manufaturas. Além do exemplo das mais ativas nações comerciais em que me apoiei, tentei demonstrar que o *preconceito* com que convivemos *nos afasta* do verdadeiro espírito do comércio e é tão nocivo ao *progresso da indústria* quanto ao aumento do número de súditos do rei e de seus rendimentos...”¹⁹ Mas Gournay reconhecer o caráter inveterado de uma “opinião preconcebida e consagrada há mais de oitenta anos”.²⁰

Ele sabe de que está falando. Tenta convencer por meio de fatos, de exemplos. “O consumo dos veludos de Utrecht, das lãs felpudas e das demais mercadorias da Holanda certamente não diminuiu na França depois que os dirigentes desse país [a França] estipularam condições para esses artigos.* Com isso, souberam proporcionar a suas fábricas e seus súditos toda a liberdade necessária para que sua indústria não fosse reprimida. Os obstáculos, os caprichos dos inspetores, as visitas contínuas, os regulamentos de duzentos artigos, implicando cada um deles uma punição, ficaram por conta unicamente de nossos fabricantes.”

Assim, um tratado internacional submete os fabricantes franceses à concorrência. Mas as leis e os hábitos impedem-nos de

* No tratado comercial de 1713 entre a França e a Holanda.

responder bem a essa conjuntura: contradição superável, que o hábito do pragmatismo teria eliminado em pouco tempo, a qual, no entanto, o dogmatismo mantém. Já que é preciso ceder em tratados, a França conserva a autoridade em casa, e prova isso em detrimento próprio...

Gournay conhece seu mundo. Sempre realista, preconiza mudanças progressivas. A “redução de juros aplicada sensatamente”,²¹ primeira medida proposta por Gournay na *Conclusão das Observações sobre a obra do Cavaleiro Child*, visa a “tirar-nos da dependência dos estrangeiros; mas, para que essa redução seja útil e duradoura, *não deve ser forçada*”. Pequenos passos em vez de grandes lances. Recomendação que poderia proveitosamente ilustrar ao mesmo tempo os que hoje não se preocupam muito com a queda da taxa de juros e os que gostariam de que fosse brutal para ser mais sensível.

O regime corporativo: eis o inimigo.

Talvez por ter constatado o resultado medíocre do método dos pequenos passos, Turgot dará preferência aos grandes lances. O primeiro será justamente o *Louvor* de Gournay, verdadeiro manifesto liberal; o segundo será o decreto de 1776.

O *Louvor* pode ser resumido numa frase: o regime corporativo, eis o inimigo. Na França toda a regulamentação estatal da economia procede de um “espírito de monopólio”, também chamado de “espírito monopolizador”, cujo único objetivo é desencorajar as atividades inovadoras e particularmente a indústria, multiplicando formalidades e custos, e submetendo, excluindo, proibindo, dividindo o interesse geral por rivalidades provinciais.

No coração do Estado, ele vê o colbertismo em ação. Aproxima-se dele, e vai combatê-lo. Turgot descreve a surpresa indignada que atribui a Gournay. Eloqüente severidade da ironia: “Ele surpreendeu-se ao ver que um cidadão não podia fabricar nada nem vender nada sem antes ter comprado o direito de ser aceito, com alto custo, numa comunidade [corporaçã], e que, depois de o ter comprado, ainda era preciso, às vezes, submeter-se a um procedimento para saber se, ao entrar em tal ou tal comunidade, tinha adquirido o direito de vender ou de fazer precisamente tal ou tal coisa. Ele pensava que um operário que fabricara uma peça de pano havia acrescentado à massa das riquezas do Estado uma riqueza real; que, se esse pano fosse inferior

a outros, haveria na multidão de consumidores alguém a quem essa própria inferioridade conviria mais do que uma perfeição mais cara. Estava muito longe de imaginar que essa peça de pano, por não estar em conformidade com certos regulamentos, devia ser cortada de três em três varas, e o infeliz que a fez seria condenado a uma multa capaz de reduzir toda a sua família à mendicância. Etc.”

“O Sr. de Gournay também não imaginava que num reino onde a transmissão das heranças fora estabelecida pelos costumes, e onde aplicação da pena de morte por diversos crimes ainda está a cargo da jurisprudência, o governo se tivesse dignado de regulamentar por meio de leis expressas o comprimento e a largura de cada peça de pano, o número de fios com que deve ser produzida, e consagrar através do selo do poder legislativo quatro volumes in-quarto repletos desses importantes detalhes e incontáveis estatutos ditados pelo espírito de monopólio, cujo único objetivo é desencorajar a indústria. Etc.”

“Ele não imaginou que, num reino subordinado ao mesmo príncipe, as províncias, as cidades se olhariam mutuamente como inimigas, e se arrogariam o direito de proibir o trabalho em seu território a franceses apontados como estrangeiros, de opor-se à venda e à livre passagem dos gêneros de uma província vizinha, de combater, por um interesse menor, o interesse local do Estado. Etc.”

O desejo demasiado grande de fazer bem feito

Poderia ser um livro grosso não fossem esses *et cetera* com que Turgot pontua o fim dos parágrafos. Mas ele prefere encurtar. Quer mostrar que o pior não é inevitável. Procura atizar o desejo de reforma mediante o exemplo da Inglaterra e da Holanda. “Há um século todas as pessoas esclarecidas, seja na Holanda, seja na Inglaterra, consideram esses abusos resíduos da barbárie gótica e da fraqueza de todos os governos que não reconheceram a importância do comércio nem souberam defender a liberdade pública das *invasões do espírito monopolizador*...”²²

Vai em busca da origem do mal: o desejo demasiado grande de fazer bem feito. O Estado quer garantir o bem. Sabe que é considerado o responsável último por qualquer injustiça e por qualquer desgraça. É tentado a antecipar-se à crítica emperrando a ação. Querer intervir em tudo “é esquecer que esses regulamentos, esses inspetores, esses escritórios de marca e de visita sempre trazem despesas; que essas despesas sempre são repassadas para a

mercadoria e, portanto, sobrecarregam o consumidor nacional, afastam o consumidor estrangeiro; e que, supondo serem todos os consumidores uns otários e todos os comerciantes e fabricantes uns espertalhões, autorizam que assim se comportem e aviltem todos os setores laboriosos da nação”.²³

Não que o liberalismo de Turgot seja “selvagem”: o “deixar fazer” não é a lei da selva; a liberdade econômica deve ser garantida pela administração pública.

Estado modesto, Estado insubstituível. Pode-se notar que ele não é inconsistente: “O Sr. de Gournay concluía que a única meta que a administração devia ter era: 1) proporcionar a todos os ramos do comércio essa preciosa liberdade que os preconceitos de séculos de ignorância, a facilidade do governo em se prestar a atender interesses particulares e o desejo de uma perfeição mal compreendida a haviam feito perder; 2) facilitar o trabalho de todos os membros do Estado, a fim de estimular maior concorrência na venda, donde necessariamente resultaria mais perfeição na fabricação e preço mais vantajoso para o comprador; 3) dar a este o maior número possível de concorrentes, abrindo para o vendedor todos os mercados de seu produto, único meio de garantir uma recompensa por seu trabalho, e de perpetuar a produção, que não tem outro objetivo senão tal recompensa.”²⁴

O decreto de 1776, ou a passagem à ação

O decreto de Turgot de 1776 constitui uma das passagens à ação mais espetaculares da história das mentalidades econômicas. Tem início com uma severa constatação: “Em quase todas as cidades do nosso reino o exercício das diversas artes e ofícios está concentrado nas mãos de um pequeno número de mestres reunidos em comunidades, os únicos, excluindo todos os outros cidadãos, que podem fabricar e vender os objetos do comércio particular de que têm o privilégio exclusivo.”²⁵

Concentração, exclusão, privilégio: como podem essas características do regime corporativo prejudicar a prosperidade? Turgot compara-as às de um monopólio comercial: “Assim, os efeitos desses estabelecimentos, no que diz respeito ao Estado, representam uma diminuição incalculável do comércio e dos trabalhos industriais; no que diz respeito a uma parte numerosa de nossos súditos, uma perda de salários e de meios de subsistência;

no que diz respeito aos habitantes das cidades em geral, a sujeição a privilégios exclusivos cujo efeito é absolutamente análogo ao de um monopólio efetivo, e os que exercem esse contra o público são eles próprios vítimas nos momentos em que por sua vez têm necessidade das mercadorias ou do trabalho de outra comunidade [corporação].”²⁶

Além do “prejuízo imenso que a existência das comunidades causa à indústria”, ela suscita um clima de rivalidade improdutivo, de espoliação recíproca e, diríamos nós, de *racket* industrial, salarial e comercial. Suprime “as vantagens que [...] a concorrência traria para baixar os preços e aperfeiçoar o trabalho”.

Aí estão os “caprichos do regime arbitrário e interesseiro”²⁷ das corporações que Turgot propõe ab-rogar. Mas as enormes resistências com ele que vai deparar e, ao fim e ao cabo, seu fracasso mostrarão claramente que “não se muda uma sociedade por decreto”.

O mal francês no espelho inglês

Entre o efeito prolongado do decreto de 1776 e o trovão da Revolução, um jovem aristocrata francês, François-Alexandre, futuro duque de La Rochefoucauld-Liancourt (1765-1848), visita a Inglaterra. Tem por companheiro esclarecido seu mestre e amigo Arthur Young.* O olhar do jovem discípulo não se fixa apenas nos desempenhos manufatureiros. Detém-se igualmente na ampla difusão do bem-estar; na agricultura, setor da economia de que a França se orgulha especialmente (“lavoura e pastagem...”), o qual poderia levar a crer que está à frente do da Inglaterra. Ora, em todos os pontos a divergência franco-inglesa surge diante dele com toda a força.

As explicações que propõe são essencialmente de caráter moral, ou melhor, etológico. Tudo gira em torno de fatores como reputação, estima e desprezo para com os que se dedicam a tarefas produtivas. Assim, a seu ver, o modo como as elites francesas vêem sua classe camponesa desvalorizam-na a seus próprios olhos. O respeito mútuo entre as personagens da vida econômica leva-os a contribuir, ou a colaborar, para a prosperidade, ao passo que o ato de denegrir, o desprezo, a desconfiança constituem entrave.

* Fizemos uma análise crítica da *Miscelânea sobre a Inglaterra*, de François de La Rochefoucauld-Liancourt, em *Du “miracle” en économie, Leçons au Collège de France*, pp. 184-190.

La Rochefoucauld-Liancourt sabe identificar formas de comunicação social que favorecem o movimento, como os clubes, por exemplo.

Sabe também analisar, na política religiosa, diferenças que beneficiam os ingleses: ausência de papa, ausência de latim, ausência de confissão; maior ênfase na crisma do adolescente do que no batismo do bebê. Percebeu a correlação existente entre a inspiração do culto e a da sociedade. Uma responsabilidade pessoal é conferida a cada um pela organização da sociedade, em lugar da submissão a uma autoridade hierárquica — religiosa, política, civil ou econômica.

Mas que fazer diante da amplitude e da profundidade da divergência, quando cada êxito inglês só faz revelar mais ainda o *mal français*? Perder a coragem não faz parte do caráter de um La Rochefoucauld. Em 1788 abre em Liancourt uma fazenda-escola e a primeira “escola de ofícios”, aprovada por Luís XVI. Uma gota d’água no oceano.

A túnica de Nesso

Confiança, crédito: em muito poucos anos será o enfraquecimento do crédito, devido à desconfiança do Estado para com os cidadãos e dos cidadãos para com o Estado, o que irá derrubar o *Ancien Régime*. Primeira nação da Europa, a França, com seu imenso potencial, vai implodir e recuar demoradamente sob efeito dessa implosão. Nem os apelos do abade Coyer, nem as reformas progressivas preconizadas por Gournay, nem as reformas radicais de Turgot, nem o exemplo da Inglaterra, seguido com discernimento por La Rochefoucauld-Liancourt, nada a salvará. A túnica de Nesso consome o país: a da desconfiança; a das mentalidades antieconômicas que impregnam as elites aristocráticas, intelectuais e até burguesas; a da boa vontade colbertista, de efeito perverso. O *Ancien Régime* sente, sabe que essa túnica deve ser tirada. Não o fará senão consumindo-se com ela.

O círculo vicioso em que o desprezo público na França cinge a “classe” dos comerciantes poderia ser resumido numa observação do general marquês de Bouillé. Emigrando para Londres após o fracasso, em Varennes, da fuga do rei, a qual ele próprio organizara com Luís XVI, escreve um memorando (inédito): “O Sr. d’Estaing [o almirante] arruinara o comércio devido a toda a complacência, amiúde inconveniente, que tivera com os comerciantes, chegando até a baixeza e a adulação. Na França

esse tipo de gente é muito exigente e frívola, e pouco submissa à autoridade; não falo dos conceitos dessa classe de homens, que é muito apreciável nas nações mercantis mas muito desprezível na França por causa dos defeitos de nossa constituição, que faz com que no comércio haja apenas aventureiros negociantes que querem enriquecer, e o deixam depois de consegui-lo, *uma vez que o preconceito nacional exige que assumam uma posição em outra classe. Assim, entre essa gente vi unicamente fraude, má-fé e esperteza.*"²⁸ Bouillé, que conhecia muito bem a Inglaterra, estava em boa posição para fazer essa terrível comparação.

O comerciante não é o mesmo em todas as partes — tampouco o é o industrial. Os franceses que refletiam sobre o exemplo holandês e o inglês talvez acreditassem que bastaria levantar a tampa estatal ou aristocrática: mas que haveria dentro da panela?

Louvar a divergência em vez de eliminá-la (1825)

Resta apenas fechar-se num fatalismo étnico. A própria Revolução o terá alimentado. Os povos são o que são: não podem ser mudados. Folheemos agora uma manifestação pitoresca dessa afirmação, que se tornara tão comum na França depois de Waterloo que parecia uma afitiva tautologia.

Em 19 de junho de 1825, por ocasião das festividades da coroação de Carlos X, é apresentada no Teatro Italiano de Paris *A Viagem a Reims (Il Viaggio a Reims)*, ópera cômica em um ato de Rossini, com libreto de Luigi Balocchi.²⁹

A ópera tem cerca de dez personagens de nacionalidade diversa, convidados a participar das festividades da sagração. Retido na taverna Lírio de Ouro, o alegre grupo consola-se de não poder assistir à cerimônia por falta de cavalos.

É uma oportunidade de esboçar o retrato das nações da Europa pela índole de seus representantes. O italiano *Don Profondo*, "um letrado [...] membro de diversas academias, colecionador, louco por antiguidades", faz uma lista dos pertences trazidos pelos viajantes.

Para o espanhol, a nostalgia do Século de Ouro:

*Grandes árvores genealógicas
Dos avós e bisavós,
Com notas históricas
Sobre sua origem e seus feitos.
Pergaminhos, cruzes, condecorações,
Fitas, colares, ordens,
E seis pérolas do Peru,
Grandes como nozes.*

A dama polonesa canta a paixão etérea:

*As obras mais deliciosas
Dos autores românticos [...]
O belo perfil de Haroldo [...]*³⁰

Quanto à francesa, vive num mundo de frivolidades, de moda, de dispersão:

*Grandes e pequenas arcas
Com caixas e estojos
Que guardam tesouros
Consagrados à deusa da beleza [...]
O belo chapéu na moda
Com fitas, rendas e flores.*³¹

Na bagagem do alemão, louco por música, há seriedade, método:

*Tratados clássicos
Sobre novos efeitos harmônicos
Que nos surpreenderão
Ao revermos os milagres de Anfião;
Os Orfeus teutônicos
Com modelos desconhecidos
Para novas formas
De trompas e trombones.*³²

No caso do inglês, uma só frase não basta para lhe definir a diversidade: a curiosidade geográfica, a competência em técnica marítima, o comércio de produtos longínquos, as finanças, o dinheiro, sem esquecer o modelo parlamentar, tudo isso é tido como essencial. O contraste com o francês, às voltas com “encantadoras litografias, retratos, doces bilhetes, com as preciosas lembranças das aventuras amorosas”,³³ não poderia deixar de ser contundente.

*Diversas viagens em torno do globo;
Tratados de marinha;
O chazinho perolado
Nativo da China;
Ópio, pistolas a ar comprimido,
Cartas de câmbio, com muito ouro,
E bills que o Parlamento
Deu três vezes leitura.*³⁴

O contraste com o russo não fica atrás; sua bagagem assemelha-se à dos ingleses apenas em aparência:

*Uma informação topográfica
De toda a Sibéria
Com um mapa geográfico
Do Império Otomano;
Uma preciosa coleção
Das mais valiosas peles
Com belas penas de galo
Para os capacetes e chapéus.*³⁵

Vitória do alemão, e sobretudo do inglês: o primeiro por seu gosto pela novidade em matéria de música, o segundo por sua modernidade conquistadora e eficiente.

No final, quando todos fazem um brinde a Carlos X, o inglês é o único a evocar o povo, ao passo que os companheiros não cantam senão fragores das guerras, intrépidas vitórias. Aliás, ele é logo interrompido: “Basta! Basta!” Tais toques democráticos não são convenientes em tais circunstâncias.

Por trás da caricatura, o libretista da *Viagem a Reims* ressalta a distorção entre um país europeu voltado para o progresso técnico, a pesquisa, a inovação, a democracia, e uma Europa afeiçoada a bugigangas, a estampas, à frivolidade, ao protocolo, à pompa, ao passado.

Consideremos essas observações *cum grano salis*. O libretista italiano — bastante esperto para não pôr seu país em cena senão por meio de seu “antiquário”, bom observador — sabe perfeitamente que o traço mais profundo dos costumes dos franceses é o prazer da autocrítica: o francês é um galo que não gosta de si mesmo. Quanto mais ele se destruir no palco, mais o público de Paris aplaudirá...

PENSAR A LIBERDADE: SPINOZA, LOCKE

Nas obras dos teóricos-práticos da sociedade de desenvolvimento encontramos a liberdade em todos os cantos de página publicada ou manuscrita. E essa liberdade não precisa de definição. Pressupõe apenas que se tenha *confiança no indivíduo empreendedor para que ele empreenda* da melhor maneira os interesses de seu empreendimento e, portanto, da sociedade. Que se tenha *confiança* no comerciante para que venda seus produtos com a melhor relação qualidade/preço. Que se tenha *confiança* no consumidor para que compre escolhendo o produto que melhor atenda às suas necessidades e às suas possibilidades.

Essa liberdade é uma evidência. Apela para nossa experiência. Ela é a liberdade de agir, de dispor dos próprios bens, de produzir como quiser, de vender pelo preço que quiser, de comprar de quem quiser. É definida sobretudo por oposição: aos poderes coletivos, ao príncipe, à Igreja, à corporação, ao decreto.

Mas essa reflexão é limitada por seu próprio empirismo. Inscribe-se nas circunstâncias de determinada organização política e social. Já é tempo de nos interessarmos pelos pensadores da liberdade que quiseram ir ao fundo das coisas. Reteremos três: Spinoza, que quer construir uma doutrina sem ela; Locke, que faz dela o alfa de seu sistema; e, mais adiante, Marx, que dela faz o ômega.

Não se terá precipitado um pouco Rousseau ao declarar no início do *Contrato Social*: “O sentido filosófico da palavra *liberdade* não é parte de meu tema”? Não se pode propor uma reflexão sobre os fundamentos etológicos da modernidade e do desenvolvimento sem aprofundar essa noção aviltada de liberdade, uma dessas palavras detestáveis que segundo Paul Valéry mais cantam do que falam.

I. SPINOZA, ou o sistema da necessidade

O próprio Spinoza é um paradoxo. Cria um sistema filosófico absolutamente original, liberto de toda a tradição religiosa judaico-cristã,

bem como de toda a tradição filosófica greco-romana, no qual exerce com soberba audácia a liberdade de pensar e de dizer. Mas toda a sua doutrina parece justamente afastar a idéia de liberdade, e apresentar um poema da necessidade. Mais uma razão para interrogá-lo: De que modo, no século XVII, a liberdade consegue seu lugar, mesmo num pensamento totalmente voltado para a dedução de uma teologia, de uma cosmologia e de uma antropologia fundadas na idéia de *necessidade*?

O caráter sistemático da doutrina de Spinoza — exposta como demonstração geométrica na *Ética* — já exclui qualquer idéia de liberdade. O “necessitarismo” de Spinoza é um apelo, para o homem sensato, à vida “conduzida pela Razão”, isto é, a fazer da necessidade virtude. Segundo os termos de sua *Carta a Schuller*, a liberdade nunca deixará de ser apenas “a necessidade compreendida”.

Desaparece, assim, a vasta dramaturgia judaico-cristã, onde o homem, postado diante de um Deus pessoal, arrosta desde o Jardim do Éden sua liberdade. Ela é substituída por um pensamento do Único e do Todo, envolvente — até tonificante para quem interiorizou o sistema.

O sistema de Spinoza apresenta-se como *necessitarismo monista*: uma só substância, indiferentemente chamada Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*), é declarada “causa imanente” de todas as coisas.¹ Quanto à ação humana, ela é dependente do mais estrito determinismo — a despeito da ignorância em que somos causas que a determinam.

Fundamento teórico da liberdade

Não obstante, por mais rígido que seja o sistema de Spinoza, parece ele atravessado, ao lermos o *Tratado Teológico-Político* (1670), da inquietação da liberdade, uma liberdade especificamente humana. Qualquer homem, portanto, tem um “direito natural ou faculdade de raciocinar livremente e de julgar todas as coisas”.² Com efeito, qualquer homem goza de total liberdade em matéria de pensamento e de crença; ainda que por sua vontade, nunca poderia alienar esse direito individual. Apesar de seu “necessitarismo”, Spinoza concede lugar ao conceito de “*independência interior*”.

Dessa independência interior deduz-se a liberdade de expressão dos julgamentos e dos sentimentos individuais? Não sem uma reserva: “Devemos procurar até onde se pode e se deve conceder a cada um essa liberdade sem prejudicar a paz do Estado nem o direito dos Poderes soberanos.”³

Mais precisamente, a liberdade é a meta final da instauração de uma regime político. “O objetivo do governo é portanto, em verdade, a liberdade.”⁴ A meta, não o meio, nem o princípio, nem a base. A segurança vem antes: só ela permite ao homem gozar de sua liberdade. Os poderes públicos devem garanti-la.

A “decisão ativa” pertence unicamente à autoridade política. O cidadão deve dobrar-se às obrigações que a vida em sociedade lhe impõe. “Os homens não poderiam viver em paz se cada um deles não abrisse mão do direito de *agir* unicamente segundo sua vontade.”⁵

De seu direito de agir, não de seu direito de pensar. O pensamento é o domínio reservado do *indivíduo* e da *liberdade*, indissoluvelmente associados: “O direito dos Poderes Soberanos diz respeito somente aos *atos*. Que se deixe a cada um o direito de pensar o que quiser e dizer o que pensar.”⁶

Mas esse direito de raciocinar e de se expressar vem acompanhado de uma restrição que não é pouca coisa: “desde que não seja mantido com a intenção de introduzir alguma *novidade* no Estado, sem autorização”. Sempre a obsessão da inovação.

Causa perplexidade um “liberalismo” que integra a ação individual num sistema de autoridade política estritamente determinado, fundado unicamente na tradição, e resistente a qualquer inovação.

Como foi possível pretender que Spinoza tivesse sido promotor de instituições liberais? Além do mais, não formulou nenhuma doutrina de atividade econômica emancipada da autoridade política.

A liberdade prática — uma exclusividade do filósofo

Somente a atividade especulativa do espírito merece essa emancipação. O filósofo, o erudito, o artista têm direito à autonomia.⁷

No domínio das “pesquisas desinteressadas” toda e qualquer faculdade de intervenção é negada à autoridade política.⁸ Spinoza define, portanto, um *dever de não-ingerência de qualquer autoridade social na vida intelectual*. Consciente da enormidade dessa exceção, procura convencer os poderes de que ela não comporta ameaças. O Estado nada tem que temer dessa liberdade, tão desarmada, tão circunscrita, tão tímida.

Um exemplo? Spinoza já tem um pronto. “Tomemos a cidade de Amsterdã, que, *embora beneficiada dessa liberdade*, desfruta de um crescimento de sua prosperidade que provoca a admiração de todas as nações.”⁹ Como ele delimita a liberdade! Para Spinoza

não é *por causa* dessa liberdade mas *apesar* dela que a prosperidade de Amsterdã cresce.

Spinoza preocupa-se com a idéia de “concordia”. Segundo ele, a concordia reside na neutralização das divergências de opinião sob efeito do “prestígio eficiente da Potência Soberana”. “Se bem que tenham abertamente opiniões contrárias, os homens podem facilmente ser contidos para não se prejudicarem uns aos outros.”¹⁰

Parece mais um processo de assepsia da vida política do que a busca de um acordo por iniciativas convergentes. É verdade que Spinoza conserva no espírito as controvérsias locais entre contestadores e contra-Contestadores,¹¹ que deve ter considerado inutilmente sangrentas, e muito distantes das disciplina austera de sua busca da verdade.

Demonstrando grande desprezo por essas querelas, não vê o elo que têm com a dinâmica da liberdade. Pelo contrário, vê a atividade econômica desenvolver-se *além* da liberdade religiosa, num neutralismo religioso que uma sociedade laica deixa transparecer. “Nessa república florescente, todos os habitantes, qualquer que seja sua seita, vivem na maior concordia. Para emprestar seu dinheiro a alguém, informam-se apenas de uma coisa. Ele é rico ou pobre? Tem o hábito de agir de boa-fé ou com deslealdade? A religião ou a seita não lhes concerne. E não há seita, por mais odiosa que seja, cujos seguidores — desde que devolvam o que devem — não sejam protegidos pela autoridade pública.”¹²

Spinoza separa totalmente a atividade econômica da cultura. Faz negócios quem quer, com quem quiser. Isso não tem nada que ver com as convicções.

“Pode-se perfeitamente traficar com os canibais, o que não significa que se aprove o canibalismo!” dirá com mais cinismo, mas nessa mesma linha, Lloyd George quando se der o estabelecimento de relações comerciais com a União Soviética em 1922.

Descartar o fator religioso como faz Spinoza talvez seja esquecer demasiado rápido que tal pragmatismo mercantil, precisamente, é característico do espírito reformado.

II. LOCKE, a tolerância e a confiança

O autor do *Ensaio sobre a Tolerância* (1666) e das três *Cartas sobre a Tolerância** (1692) parece ter posto sua obra sob a égide de

* Referimos acima (IVª parte, cap. 5) esse aspecto de sua reflexão.

uma prudente distinção entre poder civil e poder eclesiástico. Sem tomar partido da religião nem da política, Locke nega-lhes qualquer pretensão ao absolutismo, pretensão que sua união favorece, tanto em forma de hierocracia (romana) quanto de “cesaro-papismo” (da Inglaterra anglicana, da Áustria josefista ou da França galicana, enquanto se aguarda a Constituição civil do clero).

Nada mais estranho ao espírito de Locke, pois, do que o projeto de uma *Política Tirada da Sagrada Escritura*, ou seu equivalente inglês, a *Patriarchia* de Sir Robert Filmer. Esta provocou de sua parte uma refutação em regra, o *Tratado sobre o Governo Civil*,¹³ onde aplicou todo o seu gênio especulativo. Disto resultou uma obra intemporal em aparência, que iluminou várias etapas do pensamento político, da Revolução Americana a Marx.

A origem do poder

Locke formula princípios gerais. No momento em que escreveu (por volta de 1682, antes portanto da Revolução de 1689), não procurou de modo algum mostrar quais seriam as aplicações de seus princípios na situação política contemporânea.

Assim, absolutamente não questiona a legitimidade de um poder legislativo (que para ele é o poder supremo) exercido por um único indivíduo — o monarca hereditário. Para ele o que importa acima de tudo é estabelecer que a sociedade política em conjunto seja a única fonte dessa escolha, a qual por conseguinte pode mudá-la. Monarquia hereditária ou eletiva, absoluta ou mista, oligarquia ou democracia? Pouco importa, desde que governantes e governados tenham presente no espírito que qualquer poder político provém da comunidade a serviço de que ele é exercido. O consentimento passivo da comunidade lhe basta. Consequentemente, a revolução lhe parece justificável, se a comunidade não tiver outros meios de manifestar seu desacordo.*

* Será preciso decorrer um século (1783) para que o texto do *Segundo Tratado do Governo Civil*, ainda que traduzido e publicado em francês, em 1691, em Amsterdã, seja parcialmente editado na França, e integralmente, em 1790, por Condorcet. Um atraso dessa ordem merece fazer parte do dossiê das distorções que afligem a França em relação à Inglaterra.

O depósito e a confiança

O que sela a passagem do estado de natureza à sociedade civil, Locke o chama "*trust*". Esse termo jurídico corresponde a uma *responsabilidade confiada em depósito*. Reis, ministros e mesmo assembleias são apenas *depositários da confiança*.

Tudo indica que, se Locke privilegiou essa palavra, que lhe pertence em seu sentido político, terá sido para evitar a palavra *contrato*, que será usada por Rousseau, e que pode sugerir que o príncipe e o povo, o Estado e os cidadãos são contratantes em pé de igualdade.

Trust: fora da esfera estrita do direito essa palavra tem o mais amplo sentido de *confiança*. Segundo Locke, é numa relação de confiança entre o povo e a autoridade política, à qual ele confere o poder legislativo, que a sociedade civil repousa.

A propriedade como fundação

O elo entre o estado de natureza e o estado político é a noção de *propriedade*. Locke confere a ela importância central; o que muito contribuiu para fazer dele o fundador do liberalismo capitalista.

A bem dizer, parece que Locke quis evitar a armadilha de Hobbes. Este reconheceu que, no estado de natureza, o homem tem um direito natural e inalienável: a *segurança*. Mas para a garantia coletiva, com a necessária evidência, dessa segurança individual seria preciso construir um Estado, e essa construção lógica resultava num Estado absoluto. Locke considerou a *propriedade* um direito capaz de proteger o indivíduo dos abusos dessa construção coletiva. Para Locke o poder legislativo, conquanto totalmente livre e soberano, não pode retirar uma propriedade de uma pessoa sem seu consentimento nem votar imposto (que é um atentado à propriedade) sem o consentimento expresso do povo contribuinte.

Assim, não é o exercício "absoluto" do poder de *fazer a lei* que caracteriza a monarquia absoluta (isto é, a destruição do "governo civil"); é *ela estabelecer sozinha o imposto*.

Inversamente, nada na reflexão de Locke parece proibir a instituição de propriedades coletivas, de monopólios, como se dizia então, ou de empresas estatais, como se diz hoje. O lugar central da propriedade privada não é para Locke alicerce sobre o qual

construir um modelo econômico. Serve sobretudo para assentar em fundações individuais o edifício do Estado.

A confiança e o consentimento da maioria,¹⁴ a autoridade partilhada, a qual obriga a habituar-se à autonomia aqueles sobre os quais é exercida, tais são as bases que Locke propõe para o governo civil. É unicamente ao homem que incumbe a responsabilidade de constituir esse governo. As autoridades políticas (legislativas, judiciárias, executivas) são autoridade de recurso e de socorro.¹⁵ “Qualquer homem pode julgar *por si mesmo*.”¹⁶ A autonomia intelectual do homem é colocada como a pedra angular de qualquer sistema liberal autêntico.

A reflexão vai falhar

Chegamos ao término dessa pesquisa acerca dos que mais refletiram sobre o fenômeno da revolução econômica, entre a década de 1530 e a de 1780: dois séculos e meio durante os quais o Ocidente é um canteiro de inovações — a ruptura da cristandade, a imprensa, a multiplicação das descobertas geográficas e científicas, das invenções técnicas e do intercâmbio, a colonização transcontinental, a burocracia, a secularização, a manufatura. Foram muitos os que se mostraram lúcidos quanto ao fato de que essas revoluções procedem do homem, e de que uma prosperidade material e uma atividade humana até então desconhecidas estão ligadas a certos valores e certos comportamentos.

Ora, no momento em que o desenvolvimento se afirma e acelera, a reflexão vai falhar. A amplitude do fenômeno industrial suscitará explicações dogmáticas e sistemas, e então se perderá o sentido do “manancial inesgotável da liberdade”.

QUINTA PARTE

**IMPASSES DAS TEORIAS
DO DESENVOLVIMENTO**

I

ADAM SMITH: UMA TEORIA NÃO-LIBERAL DA LIBERDADE ECONÔMICA

A economia liberal tem um suposto pai: Adam Smith. O filho aparece em 1776 em forma de livro, intitulado *Pesquisa sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*). 1776: o ano do nascimento dos Estados Unidos da América.

Turgot livrara Gournay da suspeita de ter fomentado um “sistema”. Adam Smith, pelo contrário, reivindica a ambição de demonstrar o “sistema da liberdade natural”. A empreitada é deliberadamente científica. Assim como Newton conclui sua construção dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* com um livro III intitulado “O Sistema do Mundo”, Adam Smith estabelece os princípios, enumera as causas, expõe a ordem “natural” que dá ensejo à formação e ao aumento das riquezas das nações. Seria o sistema do mundo das riquezas dotado de “suas próprias leis, que podem ser formuladas, como o físico formula as da natureza física”?¹ A resposta de Adam Smith é positiva — talvez por isso não seja totalmente satisfatória.

Adam Smith é pois considerado o gerador do conceito de *liberalismo econômico*. Daí concluirmos que emancipou a teoria econômica de sua subordinação à reflexão política. Na trilha da *Política* de Aristóteles, para o qual “é evidente que por natureza o homem é um *animal político*”,² toda a tradição afirmava a prevalência da organização política sobre a atividade econômica. Para Adam Smith, ao contrário, por natureza o homem é um *animal econômico*.

Emancipando o econômico do jugo político, na verdade Smith troca um jugo por outro. A própria vida econômica, como antes dele a vida política, é prisioneira de sua “natureza”. O homem é *determinado a produzir e a trocar*. A sociedade será comercial, ou será contra a natureza. Não cabe à política regular o curso da vida econômica. Inversamente, a auto-regulação da vida econômica deve estender-se à

vida política. Nesse sentido, a doutrina de Adam Smith prolonga e amplia o capítulo curto, mas cheio de elogiosos subentendidos, que Montesquieu consagrou ao *espírito da Inglaterra acerca do comércio*.³

A divisão do trabalho

Adam Smith inicia sua pesquisa com uma análise da natureza e das causas de um fato, a *divisão do trabalho*; embora não tivesse sido o primeiro a assinalar e analisar o tema, foi o primeiro a lhe conceder importância de vulto. A tal fato se deveriam “as maiores benfeitorias no poder produtivo do trabalho e a maior parte da habilidade, da destreza, da inteligência com que ele é dirigido ou aplicado”.⁴ A *Riqueza das Nações* começa com uma descrição concreta dessas vantagens.

As “nações” podem chegar a “essa opulência geral que se espalha até as últimas classes do povo”⁵ graças aos progressos⁶ que derivam da divisão do trabalho: 1) “o aumento da habilidade individual”;⁷ 2) “a economia do tempo que comumente se perde ao passar de uma espécie de artefato para outro”;⁸ 3) “a invenção de grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho”.⁹

Saudemos a originalidade radical dessa reflexão. É a primeira vez que a *máquina* aparece numa análise de fundo da economia — e não podemos surpreender-nos de que seja um inglês a mencioná-la. Seguramente, a mecanização — espetáculo nascente que tinha diante dos olhos — colocou-o no caminho da idéia, também radicalmente nova, do papel central da divisão do trabalho.

Essa causa teria por seu turno uma causa? A pesquisa sobe a corrente — e Adam Smith desemboca num “*princípio*” que resulta na divisão do trabalho.¹⁰ Ela “é consequência necessária, embora lenta e gradual, de certa propensão da natureza humana para traficar, fazer permutas, trocas de umas coisa por outras”.¹¹ Após apresentar fatos que poderiam tê-lo feito cingir-se à técnica, ele desemboca na antropologia. E apaga o caráter de novidade da mecanização, ligando-a a um fenômeno humano permanente, que é a propensão para o comércio.

História ou natureza?

Aqui, entretanto, Adam Smith parece forçar sua análise causal: faz da divisão do trabalho uma consequência “*necessária*”. Dessa

forma, esse pendor já não é uma faculdade, que o homem seria livre para acionar ou não, mas uma inclinação tão natural que é, por assim dizer, fatal.

É verdade que Adam Smith complementa a necessidade desse processo com uma concessão: tal consequência é “lenta e gradual”. A distorção entre a opulência das sociedades com grande divisão de trabalho e a indigência daquelas onde a divisão é pequena seria apenas uma questão de tempo. A longo prazo, o “rei da África” possuirá a “mobília de um príncipe da Europa”.¹²

Obviamente Adam Smith oculta a diversidade de estados de “riqueza” entre as várias sociedades. Absolutamente não enfrenta o problema da distorção, ainda que já muito visível em sua época. Seu enfoque não é histórico. Nem sequer se interessa por precisar os “graus” da transição, supostamente gradual, da permuta à divisão do trabalho.

Aliás, logo apura o enfoque introduzindo outro dado: “a diversidade de talentos”.

Uma sociedade de troca necessária

A comparação com a animal ajuda a compreender. O animal só é social no interior de grupos em que reina a homogeneidade, ao passo que o homem é social através de sua diversidade e por causa dela: “Qualquer animal é sempre obrigado a manter-se e defender-se à parte e independentemente dos outros.”¹³ O homem “numa sociedade civilizada, pelo contrário, *precisa a todo o momento do recurso e da assistência de uma multiplicidade de homens*”.¹⁴ “Quase continuamente o homem tem necessidade da ajuda dos semelhantes.”¹⁵ A sociabilidade humana é inseparável do intercâmbio entre suas complementaridades.

Assim, o princípio que dá ensejo à divisão do trabalho não seria tanto “a disposição geral para permutar e comerciar”¹⁶ quanto a necessidade de socorro mútuo e de assistência recíproca. Pressionados pela precariedade das condições naturais, pouco aptos a assumir individualmente a autonomia de subsistência e a capacidade de defesa, os homens são forçados a dividir as tarefas e diversificar os talentos para serem bem-sucedidos.

A necessidade do concurso dos semelhante seria portanto, definitivamente, o motor da *Riqueza das Nações*. O pendor para trocar seria, então, apenas o meio para harmonizar esses socorros mútuos. “Entre os homens [ao contrário dos animais], as mais discordantes

disposições naturais são úteis umas às outras; os diferentes produtos de seus respectivos talentos encontram-se unidos numa massa comum, onde cada homem pode ir comprar uma porção qualquer do produto da indústria dos outros.”¹⁷ Necessidade ou pendor, uma “*consequência necessária*” da constituição do homem é sempre retida como causa da *Riqueza das Nações*.

No mecanismo do mercado, a resposta a essa necessidade é o interesse — que substitui a benevolência ou o pacto “de amizade” das relações feudais. Aqui, a história é introduzida inopinadamente: “O homem”, prossegue Adam Smith, “tem necessidade quase permanente de ser socorrido pelos semelhantes, e seria inútil contar unicamente com sua benevolência. Terá muito mais certeza de conseguir o que deseja se puder despertar a seu favor o interesse do egoísmo deles (*self love*)...” A procura dessa certeza de *êxito* por meio do egoísmo constitui a originalidade (que Smith não ressalta) da sociedade de desenvolvimento.

Pode-se criticar o tom *necessitarista* da doutrina de Adam Smith. Mas seu mérito é grande ao destacar o caráter essencial do intercâmbio: pendor natural do homem, marca essencial das nações em busca de “riquezas”.

A “sociedade mercantil”: maquinismo ou maquinação?

Adam Smith pragueja contra “a política intervencionista da Europa, que em lugar nenhum deixa as coisas com plena liberdade”.¹⁸

Critica a política: 1) por restringir “a concorrência em certos empregos a um número inferior ao dos indivíduos que sem isso estariam dispostos a assumi-los”; 2) por aumentar “em outros casos o número de concorrentes além do que seria natural”; 3) por atrapalhar “a livre circulação do trabalho e dos capitais, tanto de um emprego para outro quanto de um lugar para outro.”

Mas que é a plena liberdade que ele reivindica para a atividade econômica? Muitas de suas expressões e análises dão a impressão de que ele se interessa menos por essa liberdade do que pela máquina que o jogo das liberdades aciona.

Não comparou Adam Smith “a sociedade humana” a “uma grande máquina cujos movimentos regulares e harmoniosos produzem uma infinidade de efeitos agradáveis”?¹⁹ Em sua teoria da troca, a utilização de metáforas tiradas das ciências físicas é significativa. A troca funciona como um pêndulo indo e vindo com perfeita regularidade.

Com efeito, ele lembra que a mola essencial desse maquinismo é a livre escolha das engrenagens: "O homem de sistema imagina que se podem colocar os membros de uma grande sociedade como um jogador coloca as peças no tabuleiro de xadrez. Esquece que no grande tabuleiro social cada peça tem vontade independente, profundamente diferente do que qualquer legislação poderia buscar impor."²⁰

Mas o objetivo é sempre ressaltar que o *resultado* é tão perfeito — até mais perfeito — quanto o de um maquinismo cujas engrenagens fossem telecomandadas. "Uma direção artificial não será mais vantajosa para a sociedade do que a que a engenhosidade individual seguir por sua própria vontade."²¹

Adam Smith quer mostrar que um interesse *geral* procede do livre jogo dos interesses *particulares*: "Os interesses privados e as paixões dos indivíduos os levam naturalmente a dirigir seu capital aos setores mais vantajosos para a sociedade."²²

O homem não escolhe seu interesse: é seu interesse que o dirige. Deixado livre, o homem forçosamente fará a escolha certa: "Cada indivíduo canaliza incessantemente todos os seus esforços para encontrar o emprego mais vantajoso para o capital de que pode dispor. É bem verdade que tem em vista seu benefício e não o da sociedade. Mas a busca de seu próprio benefício o leva naturalmente, ou melhor, necessariamente a preferir precisamente o emprego mais vantajoso para a sociedade."²³ *Naturally, or rather necessarily*: impossível expressar-se melhor.

Onde a mão invisível aparece

Recusando como artificial qualquer intervenção política na atividade econômica, mas admitindo a *necessidade* do bem comum, Adam Smith restringe-se a uma espécie de *necessitarismo da liberdade*. Mas como explicar que o interesse privado, por definição individual e egoísta, possa coincidir com o interesse da sociedade inteira? É preciso haver a intervenção de algum poder superior: "Pensando apenas em seu próprio lucro, ele é levado por uma mão invisível a cumprir uma finalidade que não está absolutamente em suas cogitações."²⁴

Os antiliberais riram muito dessa *mão invisível*. É forçoso reconhecer que ela não convence. É preciso um otimismo a toda a prova para aceitar as conseqüências que daí ele tira: "Uma mão invisível os obriga a dar às coisas necessárias à vida mais ou menos a

mesma distribuição que haveria se a terra fosse dividida em partes iguais entre todos os seus habitantes; e assim, sem ter intenção, e até mesmo à sua revelia, os ricos contribuem para o bem-estar da sociedade, e fornecem subsistência a muitos milhares de homens.”²⁵

Com a “mão invisível” Adam Smith troca o maquinismo pelo providencialismo, a máquina pelo *deus ex machina*. Interrogando-se sobre a prosperidade das nações e suas condições políticas, escreve: “Felizmente, no corpo político a sabedoria da natureza fez uma ampla provisão de remédios contra a maioria dos efeitos nocivos da loucura e da injustiça humanas, assim como fez no corpo físico para remediar os da intemperança e da ociosidade.”²⁶

Se Adam Smith precisou recorrer a tal fideísmo liberal, foi talvez por não ter levado suficientemente longe sua reflexão sobre a liberdade. Ele viu muito bem onde estavam as molas. Terá percebido como funcionavam?

A liberdade como sistema

A liberdade define-se para ele menos por um poder positivo, ou exercício consciente de uma faculdade voluntária, do que pela ausência de intervenções arbitrárias. É um “deixar agir a natureza”, mais do que um simples deixar acontecer: “É por isso que qualquer sistema que, por meio de encorajamentos extraordinários, procure atrair de um tipo particular de indústria uma porção mais importante do capital da sociedade do que a que chegaria até ela naturalmente, ou, mediante entraves extraordinários, desviar à força uma parte desse capital, é na realidade subversivo. Assim, afastando todos esses sistemas de preferências e de entraves, o sistema simples e fácil da liberdade natural vem à tona por si mesmo.”

“*System of natural liberty*”: eis a liberdade sufocada sob o sistema, a vontade sob a natureza. Deliberadamente paradoxal, a expressão sublinha uma dificuldade.

Desses célebres textos o leitor fica com uma impressão confusa. A primazia do econômico sobre o político substitui por um mecanismo inflexível o arbitrário do poder. O cetro de ouro do Príncipe é trocado pela lei de bronze do mercado.

Que espaço Adam Smith deixa à liberdade? O caráter “espontâneo” da troca e do comércio não elimina o ato voluntário? O caráter “sistemático” da organização econômica não reduz a parte de iniciativa pessoal? O Newton da esfera econômica pode identificar alguma autonomia nos átomos que a compõem?

Não é certo que Adam Smith tenha forjado uma doutrina *liberal* do liberalismo.

MARX: PENSAR A TROCA OU RECUSAR-SE A PENSÁ-LA

A troca é indiscutivelmente a relação fundamental numa economia de mercado. Pensar a troca é pois indispensável para quem quiser compreendê-la — *a fortiori* “teorizá-la”. Esse foi o propósito de Adam Smith. Inversamente, Marx investe contra a troca logo nos primeiros capítulos do *Capital*. Ataca os que, segundo ele, a louvam mais do que a pensam; como Destutt de Tracy, para quem “a troca é uma transação admirável em que os dois contratantes sempre ganham”.¹

Da riqueza à mercadoria

A riqueza das sociedades em que reina o modo de produção capitalista aparece como uma “imensa acumulação de mercadorias”: essa é a primeira frase do *Capital*.²

Antes de tudo, portanto, Marx examina a mercadoria. Para analisar seu “valor”, baseia-se numa distinção: qualquer mercadoria tem um “valor de uso” e um “valor de troca”. “A utilidade de uma coisa constitui seu valor de uso.” É “determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria”,³ escreve Marx.

O valor de troca, em contrapartida, é uma “relação quantitativa, proporção em que valores de uso de espécies diferentes são trocados uns pelos outros”.⁴ E conclui: “o valor de troca parece, portanto, arbitrário e puramente relativo”.⁵

Em poucas frases tudo está dito. A troca é recusada. Porque um “valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria... é uma *contradictio in objecto*”.⁶ Marx sustenta que a troca de mercadorias é o máximo da abstração: “É evidente que se faz abstração do valor de uso das mercadorias quando elas são trocadas, e que qualquer relação de troca é de fato caracterizada por essa abstração.”⁷ Inversamente, o valor de

uso lhe parece por demais concreto. Depende demasiadamente da subjetividade de cada usuário real ou potencial.

Como não ver aí um verdadeiro ato de violência retórica, de graves consequências? Daí em diante, toda a teoria marxista do valor é escandida pela oposição uso/troca, confundida deliberadamente com a oposição concreto/abstrato, sendo o primeiro termo da oposição sistematicamente valorizado como mais natural, mais material etc.

A invenção do valor-trabalho

Na busca de um padrão de valor que não fosse nem a "subjetividade" do uso nem a "abstração" da troca, Marx encontrou o trabalho: "Posto de lado o valor de uso das mercadorias, resta apenas uma qualidade: ser produto do trabalho."⁸ O trabalho é um dado concreto. Ademais, permite que se obtenha uma medida.

Para Marx "nenhum artigo terá valor se nele não estiver materializado o trabalho humano".⁹

Não seria melhor dizer que nenhum artigo terá valor se não for objeto de demanda, e que o trabalho humano consumido para produzi-lo será apenas uma das bases de sua estimativa em termos de troca? Marx não vê a importância decisiva do fator "necessidade", ou "demanda", na avaliação das mercadorias. A seus olhos a única consideração que conta é a seguinte: "todas as mercadorias são apenas trabalho cristalizado".¹⁰ Para ele "a substância do valor é o trabalho".¹¹

Está em seu domínio, que é denunciar o "caráter de fetiche da mercadoria", ou ainda seu "caráter místico". A forma social da troca usurpa uma relação material, sem a qual, segundo ele, ela não passaria de "impostura fictícia".

A demanda, grande ausente

Que a própria troca possa constituir um trabalho, que a atividade comercial seja tão "concreta" e tão útil quanto o trabalho de produção, essa idéia muito simples não parece aflorar no espírito de Marx, já que está tão ocupado em lançar o descrédito ao processo de "abstração", de "fantasmagoria", de "mistificação".

Por certo aceita o fato, com tom espirituoso, de que as mercadorias não podem "ir por si mesmas ao mercado nem trocar-se por si mesmas entre si".¹² Também é certo que Marx está muito

consciente de que “o trabalho humano empregado na produção das mercadorias só conta se empregado de forma útil a outros. Ora, somente sua troca pode demonstrar se o trabalho é útil a outros, isto é, se seu produto pode satisfazer necessidades externas”.¹³

Mas ele não parece ver que “a necessidade externa” não é apenas a pedra-de-toque da troca: é também *sua condição*.

Além disso, nega que uma majoração seja imputável a essa circulação. “A circulação ou a troca de mercadorias não cria nenhum valor.”¹⁴

Marx não está errado ao dizer que “não é a moeda que torna as mercadorias comensuráveis: pelo contrário”.¹⁵ Mas nada o autoriza, para a determinação do valor, a privilegiar o *trabalho* em detrimento da *necessidade*. Segundo Marx o trabalho é sempre produtor de valor. Qualquer esforço merece salário, e não há esforço perdido. Ora, nada mais falso: pode-se trabalhar na produção de uma mercadoria que ninguém vai querer. Ela não terá nenhuma existência no mercado, não terá preço algum.

Por que a noção de *troca* é para ele alvo de tal descrédito? “Desde o momento em que um objeto útil, devido à sua abundância, ultrapassa as necessidades do seu produtor, cessa de ser valor de uso para este e será utilizado como valor de troca.”¹⁶ Por que não reconhecer que o valor de uso de uma mercadoria, para quem a produziu, pode ser precisamente ela ter *valor de troca*?

Marx receria dar sua aprovação à prática comercial? Parece que sim, e tem bons motivos: essa prática implica “o reconhecimento recíproco [dos possuidores de mercadorias] como proprietários privados”.¹⁷ Ora, a propriedade privada é para Marx objeto de uma desconfiança que confina com a fobia, e até com a xenofobia: “A troca de mercadorias começa onde terminam as comunidades, em seu ponto de contato com comunidades estrangeiras...”¹⁸

E se o comércio, pelo contrário, fosse um intercâmbio livre, envolvendo a responsabilidade dos parceiros, supondo a confiança, suscitando homens de contato? E se fosse a alma, o fermento, o motor das comunidades humanas? A ausência de comércio não seria, inversamente, o critério de uma “sociedade fria” — uma espécie de endogamia?

O pecado da abstração

Após dissecar a “mercadoria” ao longo cinquenta páginas, Marx lança de repente: “Depois dessas observações preliminares, transportemo-nos agora para o palco da ação — o mercado.”¹⁹

Somos tentados a exclamar: Enfim! Mas rapidamente perdemos as ilusões. Não encontramos aí a vida concreta! A ambivalência da mercadoria (objeto útil, objeto de transação) é descrita, dogmaticamente, como *contradição*. A venda e a compra, elementos correlatos inseparáveis, são chamados tese e antítese.

Quem aqui é culpado de abstração? “É verdade”, concede Marx, “que a compra é o complemento obrigatório da venda, mas não é menos verdade que sua unidade é unidade de contrários”.²⁰

Estanho malabarismo conceptual, fascinante poesia enigmática. O cume da abstração. Aí se evapora a realidade econômica, essa realidade em que não há valor sem preço, trabalho sem necessidade, produção sem comércio — o que não exclui a injustiça e a exploração: mas isso é outra história.

Condillac, ou a troca no centro.

Polemista temível, Marx precisa de adversário. Encontra-o em Condillac; critica-o severamente por ter confundido o que deveria distinguir: “Condillac não somente confunde valor de uso e valor de troca mas ainda afirma, com simplicidade infantil, que numa sociedade baseada na produção mercantil a produção deve gerar seus próprios meios de subsistência, e não lançar em circulação senão o que ultrapassar as necessidades pessoais, o supérfluo.”²¹

Vale a pena conferir:²² embora Condillac não seja considerado filósofo de alto nível em economia política, o pouco que diz soa mais justo, mais humano do que Marx.

Condillac tem o cuidado de precisar que raciocina baseado nas primeiras trocas (“o batimento inicial do intercâmbio”, diria Adam Smith), tendo em mente o primeiro assentamento de tribos nômades. As “hordas errantes” vivem dos frutos que a terra produz naturalmente; elas caçam, esgotam os recursos do lugar antes de ir adiante. Não conhecem senão o consumo imediato, que os força a incessantes deslocamentos. Com o cultivo e o trabalho, o consumidor protela o consumo; produz e conserva. Pode então permanecer no local e, em vez de trocar de lugar, troca seus produtos. A troca supõe

sedentarismo, e com ele uma divisão do trabalho, assim como uma comunicação. Esta é a análise que Marx tenta ridicularizar.

De fato Condillac desenvolveu uma teoria do valor que, fundada numa antropologia do intercâmbio, rejeita a distinção entre valor de uso e valor de troca. “O valor das coisas é fundado em sua utilidade, ou, o que vem a dar no mesmo, na necessidade que temos, ou, o que também vem a dar no mesmo, no uso que delas podemos fazer.”²³ Mas sua teoria é tudo menos simplista, e estaria em seu direito, no túmulo, se antecipadamente acusasse Marx de simplismo. O valor de uso, diz ele, não poderia ter uma definição puramente material e absoluta.²⁴ Na realidade, o valor não é confinado ao uso imediato — aliás relativo à diversidade dos usuários — nem deixado à arbitrariedade. Ele é uma arbitragem circunstanciada que concerne à utilidade: “O valor reside principalmente no julgamento que fazemos da utilidade [das mercadorias].”²⁵

O estabelecimento de uma preço supõe a comparação de duas estimativas do valor das coisas trocadas. Se eu trocar meio litro de trigo por um barril de vinho, “considero que meu trigo vale para você tudo o que seu vinho vale para mim. Você considera que seu vinho vale para mim o que meu trigo vale para você.” Como assegurar-se de sua equivalência? Condillac não pretende responder. Não tem resposta *a priori*. Aqui, ele é menos abstrato do que Marx: “A necessidade gerará uma conclusão.” É na troca real que se aprende a comprar.

Unicamente a troca revela o valor. “Por conseguinte”, prossegue Condillac, “o preço é somente o valor estimado de uma coisa com relação ao valor estimado de outra, no momento em que se fecha o negócio.”

Comparação viva de duas estimativas concretas. Na troca são as necessidades que são comparadas, e não uma abstração social. A troca permite a comunicação de duas necessidades, e a satisfação de ambas. Não se trata de abstração da necessidade, mas de negociação entre necessidades que se encontram.

Mal se pode ousar comparar Condillac a Marx — mas já que este obriga à comparação, é forçoso reconhecer que a reflexão do primeiro sobre a troca, embora muito menos desenvolvida, está muito mais perto do objeto: a troca é assunto entre homens. E foi precisamente essa perspicácia que lhe valeu a fúria da dialética marxista, para a qual qualquer transação é uma transação entre trouxas.

Marx contra a invenção industrial

Tomemos outro vetor do desenvolvimento: o comportamento inovador. Vimos várias de nossas testemunhas falar de sua importância. Esse assunto não interessa absolutamente a Marx.²⁶ No entanto, mais ainda do que os homens que viveram nos séculos XVII e XVIII, ele foi espectador dos progressos técnicos de seu tempo. Marx não foi sensível a essa aventura humana. Nem soube pensá-la. Seria essa história demasiado contínua e cumulativa para entrar em sua visão dialética?

Para ele a pesquisa e a inovação industrial não passam, no processo de acumulação de capital, de maneiras de *explorar* o trabalho humano com mais vantagem. O progresso industrial aumenta a produtividade do trabalho, "principal meio de reduzir o tempo de produção". Daí resulta um aumento do lucro, sinal, a seu ver, de superexploração do trabalho pelo capital.

Curiosamente, segundo Marx, o inovador é fadado ao fracasso. Deve investir, adquirir "máquinas caras",²⁷ suportar "as despesas muito maiores que qualquer estabelecimento baseado em novas invenções ocasiona".²⁸ Ele é "quase fatalmente condenado à falência". É o causador de um aumento da taxa de lucro, mas nem lucrará com isso. Lucrar-se-á depois dele, graças à sua própria falência. Aí está o processo dialético! Seus herdeiros, "a que caberão, sem esforço, construções, máquinas etc., ficarão ricos"²⁹ à custa da ruína do inovador.

Para Marx, portanto, a inovação e o progresso industriais são duplamente malditos: por sua função de superexploração, por seu destino de falência. "Na maior parte das vezes", conclui, "são os capitalistas financistas mais nulos e mais medíocres que tiram as maiores vantagens de todos esses novos avanços do espírito humano."³⁰

Eis aí, sob o efeito da criatividade técnica (entre outros), como o capitalismo *devia inexoravelmente* morrer...

Monopólio do coração?

"O moinho de vento lhes dará a sociedade com o soberano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalismo industrial."³¹ Estas célebres deduções deixam uma pergunta no ar: Quem nos dá o moinho de vento, e quem o moinho a vapor? Tivessem nascido no cérebro do

inventor, esses objetos técnicos não recriariam a engrenagem das sociedades onde existem. Surgem através de um processo que nunca foi simples. Sua introdução não é automática.

O próprio Marx sabia muito bem disso. Em outros momentos de sua análise, percebe-se-lhe a hipersensibilidade em casos de resistência à inovação técnica. Foi o que ocorreu com a *Bandmühle*, máquina de tecer fitas e galões: seu inventor pereceria em pouco tempo “sufocado ou afogado” (1529), com a bênção do magistrado da cidade de Dantzig, que “temia que essa invenção convertesse numerosos operários em mendigos”. Um século depois, a mesma máquina sofrerá a mesma rejeição; diante dos motins dos operários da passamanaria, “ela foi queimada publicamente em Hamburgo por ordem do magistrado”.³² Lendo essas páginas do *Capital*, quase se pode ouvir a voz de Marx juntar-se à dos destruidores de máquinas. Não é por acaso. Assim como sua teoria da troca nos remete à busca impossível do “preço justo”, caro a Tomás de Aquino, sua desconfiança acerca da inovação exprime como uma nostalgia da era feudal.

“Nos anais da história real”, escreve Marx, “foi a conquista, a servidão, a extorsão a mão armada, o reino da força brutal que sempre venceram. Nos manuais beatos da economia política, pelo contrário, foi o idílio que sempre reinou.”³³

Conhece-se o roteiro marxista da História: os camponeses independentes, despojados dos meios de produção, expropriados do lote de terra de onde tiravam os meios de subsistência, são condenados a vender sua força de trabalho ao capitalista, como assalariados. “A história de sua expropriação”, acrescenta Marx, “não é matéria para conjectura: está escrita nos anais da humanidade em letras indeléveis de sangue e fogo.”

A “gênese do assalariado e do capitalista” é portanto manchada, segundo Marx, amante de metáforas teológicas,³⁴ por um pecado econômico original.

Bastaria denunciar esse pecado para deter *ipso facto* o monopólio de seu resgate? Nada é mais duvidoso. Aliás, Marx não foi o primeiro a descobrir as raízes do mal. Muito antes dele fora dado o grito de alerta sobre a situação do mundo industrial nascente.

Vale a pena procurar de onde veio o primeiro grito. Em 24 de maio de 1823, num artigo que entrega ao jornal ultramonarquista *Bandeira Branca*, Lamennais indignava-se com “a política moderna, que não vê no pobre senão uma máquina de trabalho, de que se deve tirar o maior proveito possível durante determinado tempo... Vocês verão em breve a que excessos pode

levar o desprezo pelo homem".³⁵ Seu temor é que esse desprezo dissolva um elo social, e um de seus amigos, Charles de Caux, redator do *L'Avenir*, escreverá em 1830: "O pobre perdeu a fé no rico."³⁶

Ozanam, discípulo de Charles de Caux, ao dar um curso de direito comercial em 1839, em Lyon, declara como um eco que "o operário-máquina não é mais do que uma parte do capital". O homem tratado como objeto, como instrumento, como meio e já não como fim: eis o intolerável.

Em 1841 o bispo de Montpellier, Monsenhor Thibault, fustiga a desumanização do trabalho: "Esses infelizes, que as necessidades da concorrência condenam a um trabalho cuja continuidade os esgota, jamais acham tempo de olhar no fundo da alma para se lembrarem de que são homens e feitos à imagem de Deus. Funcionando entre mil maquinismos mudos, como outro maquinismo, menos dispendioso de manter, mais fácil de substituir, dir-se-ia que desceram ao estado de máquina."³⁷

É do mesmo ano de 1841 a lei sobre o trabalho das mulheres e crianças nas manufaturas. Vemos aí o resultado de três influências: "A da filantropia, com o Dr. Villermé, a de Montalembert, porta-voz dos católicos, a da Sociedade Industrial de Mulhouse, que provoca uma reflexão e realizações práticas no meio luterano."³⁸ E cabe à Igreja Católica a honra de ter denunciado, em 1845 — três anos antes da publicação do *Manifesto Comunista* —, pela boca de Monsenhor Giraud, arcebispo de Cambraia, "essa *exploração do homem pelo homem* que especula com o semelhante como com um gado vil".³⁹

Podem-se multiplicar as citações. Prova de que Marx não apenas não teve o monopólio do coração, em face das condições desastrosas das primeiras décadas da industrialização, mas nem sequer teve a prioridade da indignação.

Após a indignação, haverá a ação reparadora, e as teorizações da indignação.

Do lado da ação eficaz, encontraremos inovadores sociais (os que instalam sistemas de seguros, de mutuação, cooperativas): legisladores reformistas; religiosos padroeiros; sindicalistas; patrões em busca de uma empresa "mais humana". Todos, em sua diversidade, participarão do progresso social e ao mesmo tempo do desenvolvimento econômico — amiúde sem buscá-lo.

Do lado da teorização, a recusa pode levar logicamente tanto à restauração quanto à revolução. A restauração é nostálgica —

corporações, por exemplo. Mas também a revolução se nutre de nostalgia. Marx o mostra a cada passo: para fazer com que se deteste o presente, os sonhos do futuro são molas menos eficazes da imaginação do que os devaneios sobre um passado idealizado. Assim, quando teoriza sua rejeição da troca, da inovação, ou mesmo dos sofrimentos do trabalho na fábrica, Marx desvia-se das molas do desenvolvimento. Salta de pés juntos por sobre o_real.

MARX: O EDIFÍCIO DA DESCONFIANÇA

Em diversos momentos, a partir do século XVI, a questão religiosa interveio em nossa descrição e em nossas tentativas de explicação da distorção econômica na Europa ocidental: Reforma e Contra-Reforma, emancipação ou inibição espiritual e intelectual, sistemas de valores mais ou menos favoráveis a certa secularização e, portanto, a certa racionalização da economia. Mas não é extraordinário que um materialista ateu como Marx tenha concedido grande importância a essa distorção religiosa, expressão segundo ele de uma distorção econômica? Mas ele o fez raramente; e talvez seja esse o motivo de não se ter dado a essas referências toda a atenção que merecem.

Reteremos duas dessas análises.

O monge veneziano e o reverendo inglês

Em *O Capital*,¹ Marx diverte-se opondo um monge veneziano a um reverendo inglês, em sua reação ao que chama “caráter antagônico da produção capitalista” — o fato de ela combinar acumulação de capital e extensão do pauperismo. À sua maneira, o católico e o anglicano haviam percebido essa contradição: “Enquanto Ortes, monge veneziano, se mostrava profundamente entristecido pela fatalidade econômica da miséria, dez anos depois dele um ministro anglicano, o reverendo J. Townsend, com o coração leve e até alegre, vem glorificá-la como a condição necessária da riqueza. Enquanto o monge veneziano via na fatalidade econômica da miséria a razão de ser da caridade cristã, do celibato, dos mosteiros, conventos etc., o reverendo prebendado, pelo contrário, encontra ali pretexto para condenar as *poor laws*, as leis inglesas que dão aos pobres o direito de socorro da paróquia.”²

Enquanto o veneziano se submete a uma fatalidade econômica, e bem ou mal a administra por meio da caridade, o ministro anglicano

preconiza a exploração de uma situação natural; apóia-se na fome e numa “pressão pacífica, silenciosa e incessante como o motor mais natural do trabalho e da indústria, que provoca igualmente os mais poderosos esforços”.

Seria de surpreender se Marx se sentisse mais próximo do fatalismo do monge católico? Ele próprio é fatalista; esquivava-se por meio do que ele chama reviravolta dialética — que para nós mais parece uma fuga para a profecia.

Em contrapartida, a busca de uma dinâmica do trabalho e da indústria é-lhe complementemente estranha. O buscar a expressão mais cínica, até mesmo mais indecente, é proposital. Ela garante sucesso fácil.

Nessa oposição entre duas teorias, o fato de uma provir de um católico e a outra de um protestante não é explorado por Marx. Mas não é por acaso que menciona a religião de ambos. Algumas páginas adiante ele corrobora com vigor a idéia de correspondência entre a história religiosa e a história econômica. Afirma que a expropriação do trabalhador pelo capital é fenômeno ligado “pelo espírito” à Reforma.³

Tudo começa na Inglaterra, no reinado de Henrique VIII. Marx interpreta o processo de expropriação do trabalhador agrícola como fenômeno ligado à Reforma.⁴ Ela pôs fim à ordem feudal, garantida pela Igreja Católica: “A Reforma e a espoliação dos bens da Igreja que se seguiu vieram dar novo e terrível impulso à expropriação violenta do povo no século XVI. A supressão dos conventos etc. lançou os habitantes no proletariado [...]. O direito de propriedade dos pobres sobre uma parte dos dízimos eclesiásticos foi tacitamente confiscado.”⁵

A ordem eclesiástica anterior à Reforma anglicana é, assim, apresentada como coletivismo caritativo, garantidor de uma ordem econômica imóvel e resignado à miséria. A essa ordem, e muito antes de Max Weber, Marx opõe o surgimento do protestantismo como promoção de um “espírito burguês”: “O protestantismo é essencialmente uma religião burguesa.”

Da analogia religiosa...

Essa linha de reflexão terá prosseguimento. Num capítulo consagrado ao estudo dos “Metais preciosos e cotação do câmbio”, Marx contrapõe o sistema monetário metálico ao sistema da moeda

fiduciária e do crédito, como o catolicismo ao protestantismo.⁶ É ao mesmo tempo uma analogia e uma correlação.

A analogia reside em que para ele a economia capitalista, como a religião, é uma abstração. Adota um tom de paródia: "Acumulem! Acumulem! é a lei e os profetas."

Mas a abstração, como o vício, tem graus. Isso também vale para a economia capitalista. O trabalho humano, concreto, sensível, produtor de valores de uso, pode sofrer uma primeira "desmaterialização" pela troca e por seu padrão, a moeda metálica. Uma segunda etapa será vencida com a "desmetalização": o crédito.

Da mesma maneira, do catolicismo ao protestantismo há progresso na abstração — ou agravamento, segundo Marx. Para os católicos a salvação é alcançada pelas "obras". Para Lutero e Calvino só a fé pode salvar, "unicamente a fé". Para Marx impõe-se a analogia: a moeda, o ouro, o dinheiro sonante, tudo isso ainda tem um vínculo (mínimo) com o concreto, assim como as obras de caridade com o veredicto do julgamento final. Mas o crédito é ficção em estado puro, sustenta-se unicamente pela fé — ou ao menos pela confiança. Essa confiança de que Marx tanto desconfia.

Ele não ignora que Lutero condenou a usura, e várias vezes cita a condenação em notas.⁸ Mas mantém sua analogia. E com vigor: "O sistema monetário é essencialmente católico, o sistema de crédito essencialmente protestante."⁹ "Essencialmente": nesse advérbio repetido sente-se despontar alguma coisa do "tipo ideal" de Weber. Pouco importam as doutrinas dos teólogos. Pouco importam as exceções — pois bom número de protestantes condenou a usura, e bom número de católicos a aceitou. Resta o fato de que para Marx o traço essencial da mentalidade católica e da protestante reside respectivamente no apego ao ouro ou ao dinheiro e no apego ao crédito.

... à correlação mental

Aqui, ultrapassamos as analogias: Marx estabelece uma correlação real.

Enquanto a ordem católica mantinha as antigas relações de produção, limitando o assalariamento pelo sistema feudal e corporativo, o sistema protestante vai assentar o crédito num fundamento ideológico mais elevado: "a fé no modo de produção e sua ordem, tido como predestinado".¹⁰ Este segundo grau da fé parece-lhe baseado num jogo

de espelhos. É “a fé nos agentes industriais da produção, na qualidade de simples personificações do capital que se valoriza a si mesmo”.¹¹

O que essa ironia permite demolir vigorosamente é algo que ele diz ser *abstrato*, mas que é simplesmente moral, vivenciado, humano — a *confiança*. Num desvio da argumentação, a palavra aparece: “É a *confiança* no caráter social de produção que faz com que surja a forma dinheiro dos produtos como algo simplesmente evanescente e ideal.”¹²

Expressão dessa confiança, o crédito “a desaloja e lhe usurpa o lugar”. Mas o dinheiro se vinga. Permanece como referência. O crédito “bate com a cabeça nesse muro” — o famoso “muro de dinheiro”. “O sistema de crédito não se emancipou da base do sistema monetário, assim como o protestantismo não o fez dos fundamentos do catolicismo”,¹³ se bem que o próprio dinheiro seja uma fantasia. “Contradição grotesca”, conclui, evocando os “pânicos”, as crises que precipitarão o fim.

Não se pode negar que a economia de mercado tenha passado por crises de febre de abstração especulativa: mas nesses momentos, precisamente, a confiança perdia seu objeto. E a História não julgou? Que comparação pode haver entre as crises episódicas dos anos que se seguiram a 1929 ou 1973 no mundo capitalista e a crise contínua de 1917 até 1991 no mundo comunista?

E se esse custo social do capitalismo, que Marx pateticamente deplora em *O Capital*, fosse precisamente obra da desconfiança, de insuficiente libertação do homem econômico? O remédio “socialista” seria então... o próprio mal.

“O homem das moedas”

Marx também pôs o dedo, antes de Weber, num tema que teria muito sucesso: o capitalismo é associado ao protestantismo, e especialmente ao puritanismo, porque supõe que o “rico” não consome sua riqueza. Poupança, investimento: há um “ascetismo” do capitalismo, e ele tem evidente elo com o discurso puritano. “Uma vez que o entesourador é tão enérgico no trabalho quanto é *asceta, sua religião é antes de tudo o protestantismo, ou, mais precisamente, o puritanismo.*”¹⁴

O que Weber descreverá em termos positivos Marx vê como conluio fatal, e cômico também. Ele ridiculariza as noções de abstinência, de ascetismo, como pretextos formulados pelo capital para a exploração do trabalho. Num texto tão famoso quanto grotesco,¹⁵

ele enfoca um capitalista, "o homem das moedas". O capital empregado pelo homem das moedas não pode frutificar a não ser que existia uma diferença entre "*o valor que a força de trabalho possui e o valor que ela pode criar*".¹⁶

Essa diferença, lucrativa para o homem das moedas, vem recompensar-lhe o ascetismo. Já que "não pode comer seu dinheiro, empenha-se, então, em nos catequizar. Devia-se levar em consideração sua abstinência! Ele poderia ter-se banqueteadado de seus 15 *shillings* (seu capital); em vez disso, consumiu-os produtivamente fabricando fios dourados. [...] Que tome cuidado para não ter o destino do entesourador, que nos mostrou aonde leva o ascetismo!"¹⁷

Quanto às "ladainhas"¹⁸ do homem das moedas, escondem "a intenção de fazer dinheiro sem produzir".¹⁹ Mas "o caminho do inferno é pavimentado de boas intenções".²⁰ Aliás, esse é o fundo da violenta crítica de Marx à abstinência a que se restringe o capitalista: ela não produz nada, é totalmente estéril.²¹

A economia capitalista, paródia religiosa

A onipresença da referência religiosa em Marx impressiona. A economia capitalista, parece dizer, é uma paródia da economia cristã da salvação: "A riqueza burguesa encontra sua mais dinâmica expressão no valor de troca, erigida em mediador. Esse valor une os contrários e parece ser poder superior ante os extremos que contém. [...] Assim, na esfera religiosa, o Cristo, mediador entre Deus e o homem, torna-se sua unidade, homem-Deus, e como tal assume importância maior do que Deus; os santos assumem importância maior do que o Cristo; os padres são mais importantes do que os santos."²²

O capital, e com ele a economia da sociedade burguesa, teria isto em comum com a religião: constitui uma abstração, uma fantasia.

Essa é a visão mais constante de Marx. A história encarregou-se de revelar que era errônea. E no entanto ele havia estabelecido o princípio de que uma teoria desmentida pelos fatos é falsa, e só é correta uma teoria confirmada pelos fatos.

Contudo, Marx teve o mérito de pressentir, ainda que de maneira destrutiva, mas não sem clarividência, o componente mental da engrenagem da economia. Polêmica ou paródia, a descrição da sociedade burguesa em termos de mediação, ou de circulação triangular, coloca a psicologia da troca na base do processo de acumulação de

capital. Acreditando dar-lhe um golpe fatal, talvez ela revele seu fundamento.

Os burocratas são os jesuítas do Estado

É surpreendente ver Marx zombar da organização burocrática da sociedade, numa página felizmente resgatada do esquecimento pela edição Pléiade de suas obras: “O espírito burocrático é um espírito fundamentalmente jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas e teólogos do Estado. A burocracia é a *república eclesiástica* [...]. As metas do Estado convertem-se em metas das repartições, e as metas das repartições em metas do Estado. A burocracia é um círculo de que ninguém escapa. Sua hierarquia é uma hierarquia do saber. [...] A burocracia tem o Estado em seu poder: ele é sua propriedade privada. O espírito geral da burocracia é o mistério: interiormente é a hierarquia que preserva esse segredo, e exteriormente é sua natureza de corporação fechada. [...] Quanto ao burocrata, faz do objetivo do Estado seu objetivo privado: é a corrida aos cargos superiores, o carreirismo. A existência do Estado confunde-se com a dos espíritos imutáveis dos diversos setores, ligados entre si pela subordinação e pela obediência passiva.”²³

Longe de ser uma despersonalização e um desencantamento da vida social e política (como mais tarde dirá Max Weber), a burocracia é o próprio teatro, e exclusivo, da sociedade. Ela a absorve em si mesma. Substituindo a burocracia da administração pela do Partido, graças à Revolução de Outubro, o sistema comunista e o carreirismo nomenclaturista confirmaram essa magnífica análise de Marx. Pois Marx está longe de ter-se enganado em toda a linha; foi um profeta... de desgraças, principalmente das desgraças de seus herdeiros.

A pergunta que é preciso fazer a respeito dessa página não é: “Por que Marx a terá escrito?” Denunciar a burocracia já era lugar-comum em seu tempo, e bem se vê como podia facilmente inscrever-se em seu próprio sistema. Mas esta: “Por que os edifícios políticos e econômicos que ele inspirou deram tanto espaço à burocracia — a uma burocracia transformada em *partido eclesiástico*?” O que no Ocidente nunca passou de metáfora tornou-se realidade no comunismo marxista...

A ladainha da desconfiança

Qual é o balanço dessa releitura de Marx?

Sua explicação do “desenvolvimento da produção capitalista”²⁴ apóia-se em grande parte, como dissemos, na teoria da mercadoria, que abre e fecha a reflexão do *Capital*. É verdade que Marx em sua análise do valor-trabalho podia prevalecer-se da autoridade de David Ricardo. Certamente essa é a razão por que essa análise foi objeto de muito menos críticas do que as consequências que Marx dela tirou: queda tendencial da taxa de lucro, condenação do sistema capitalista de superprodução, crise dos mercados, luta de classes etc.

No entanto, tudo está no começo. Se Marx escolheu esse começo é porque nele encontrou, ou colocou, a justificação teórica de sua *desconfiança* acerca de tudo o que formava a realidade da economia que lhe cresceu diante dos olhos. Vimos essa desconfiança em ação no princípio inicial de sua teoria, mas também em muitos outros aspectos:

- desconfiança acerca da troca, do comércio;
- desconfiança acerca do indivíduo, da iniciativa individual, do espírito de empreendimento;
- desconfiança acerca da emulação e da concorrência;
- desconfiança acerca do crédito, das instituições monetárias e financeiras;
- desconfiança acerca de qualquer mudança das relações de produção;
- desconfiança acerca do progresso científico e técnico.

Todas essas desconfianças manifestam uma desconfiança mais grave, mais nociva, e também mais carregada de consequências práticas — desconfiança acerca do homem, em sua liberdade e em suas relações sociais.

Marx, defensor da pessoa, do indivíduo livre, do trabalhador independente? Poderíamos acreditar nele quando deplora “o aniquilamento da propriedade privada, *fundada* no trabalho pessoal”²⁵ — esse *fundamento natural* que Locke foi o primeiro a identificar, e sobre o qual apoiava todo o edifício social e político. Ainda acreditaríamos quando lança: “Portanto, o que jaz no fundo da acumulação primitiva de capital, no fundo de sua gênese histórica, é a expropriação do produtor imediato.”²⁶ Mas dessa nostalgia ele não extrairá consequências práticas. Fecha-se na nostalgia, pois para ele a expropriação do trabalhador independente é como um processo natural — violento, mas inevitável e irrevogável. Assim, para Marx a

mudança das relações de produção é uma maldição; mas ele a transforma em bênção: faz dela o motor do materialismo histórico, em sua forma dialética.

O fatalismo do Manifesto do Partido Comunista

Abramos o *Manifesto do Partido Comunista*, texto fundamental (escrito com Engels em 1847 e publicado no ano seguinte). Do “sistema comunista” hoje não parece restar grande coisa. Mas o *Manifesto* conserva surpreendente frescor, por nele encontrarmos tantas idéias com que já convivemos, ou que suportamos, partilhamos ou combatemos.

“A história de qualquer sociedade até nossos dias é a história das lutas de classes.” Essa generalização audaciosa oferece a Marx e a Engels um fio condutor através da confusão da história; as duplas malditas desfilam: amo/escravo; senhor/servo; mestre/aprendiz. Depois vem a burguesia triunfante, varrendo o que subsistia dos antigos antagonismos, e deparando com o proletariado. Poderia ser apenas uma visão dramática da história, mas subitamente se torna uma visão moral. Os antagonistas não são vistos com imparcialidade. A burguesia é o mal.

Como assim? “Ela suprimiu a dignidade do indivíduo, convertido em simples valor de troca; substituiu as incontáveis liberdades devidamente adquiridas e tão duramente conquistadas pela única e impiedosa liberdade do comércio.” Reduziu tudo a relações de dinheiro, não apenas os objetos mas também seus produtores: o operário é exposto, como mercadoria, “a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado”.

Eis a burguesia culpada de ter empobrecido a liberdade — de lhe ter retirado a riqueza humana. Ela fez o mesmo com a propriedade: “Censuraram-nos, a nós, os comunistas, o querer abolir a propriedade adquirida pessoalmente, fruto do trabalho do indivíduo, propriedade que dizem ser a base de qualquer liberdade, de qualquer atividade, de qualquer independência pessoais. Mas ela já foi abolida pelo progresso da indústria!”

Marx e Engels não contestam²⁷ o papel primordial do trabalho pessoal, independente e individual. Mas para eles sua abolição é irreversível. Aqui a reflexão adquire uma imagem de fatalismo revolucionário.

A propriedade privada é condenada inapelavelmente, pois é

a sede de uma dialética revolucionária. "A propriedade, em sua atual forma, move-se entre estes dois termos antinômicos: capital e trabalho." "Na sociedade burguesa, o capital é independente e pessoal, ao passo que o indivíduo que trabalha não tem independência nem personalidade. *Trata-se, portanto, de abolir a personalidade, a independência, a liberdade burguesas*", cuja imagem é "*a liberdade de comércio, liberdade de comprar e de vender*".²⁸

Mas para estabelecer o quê? A força destrutiva de Marx e de Engels era tal que eles se encontravam impedidos de pensar em termos positivos na liberdade e na propriedade do homem, ainda que liberto da burguesia. O marxismo jamais chegou a ultrapassar sua crítica da liberdade burguesa. A ironia de Marx deixou atrás de si um rasto corrosivo.

A própria noção de liberdade reveste-se, a seu ver, de caráter "ideológico". Conceito manchado de ideologia burguesa, a liberdade não expressaria senão o interesse que nela encontra o capital: "A esfera da circulação das mercadorias, onde se realiza a venda e a compra da força de trabalho, é um verdadeiro Éden dos direitos naturais do homem e do cidadão."²⁹

Pelo próprio fato de haver separação radical entre o produtor (o assalariado) e os meios de produção (propriedade do capitalista) a liberdade do trabalhador não passaria de ficção. Aparentemente liberto do sistema feudal, desligado da gleba, livre da servidão, livre do regime das corporações, o produtor transforma-se em "vendedor de trabalho": "Esses alforriados não se tornam vendedores de si mesmos senão depois de terem sido despojados de todos os meios de produção e de todas as garantias de existência oferecidas pela antiga ordem das coisas."³⁰

A partir de então, já não se trata de *liberdade*, mas somente de *libertação* do proletariado. *É preciso que o proletariado conquiste os meios de produção*, porque é nisto que reside a diferença. A emancipação expressa-se em termos de poder, e será conquistada pelo exercício de uma força coletiva.

É extraordinário que o que aí existe de análise histórica e de profecia histórica se fundamente numa filosofia que recusa absolutamente a liberdade como dado imediato da consciência. A própria consciência é rejeitada: "Não é a consciência dos homens que determina sua existência social, mas, inversamente, sua existência social é que determina sua consciência."³¹

A consciência da liberdade, por exemplo, nunca será produto do "desenvolvimento determinado das forças produtivas". A definição

que Engels dá de liberdade é igualmente redutora: “Soberania (*Herrschaft*) sobre nós mesmos e sobre o mundo exterior, fundamentada no conhecimento das leis necessárias da natureza; assim, ela necessariamente é produto da evolução histórica.”³² Portanto, a liberdade é o resultado derradeiro de um processo necessário; não se encontra absolutamente na origem; não é criadora.

A liberdade pelo desvio mais longo

Denunciando em *A Ideologia Alemã* a dominação do mundo pela lei da oferta e da procura, Marx e Engels descrevem “os indivíduos cada vez mais escravizados por um poder... que em última instância se revela como o mercado mundial”.³³

Ora — obedecendo à dialética — essa escravidão, negação do indivíduo pelas relações de produção mundiais, será por sua vez negada. Mas essa negação — ainda obedecendo à dialética — será inscrita na lógica de seu próprio desenvolvimento. Ela não provocará uma restauração do indivíduo. O que foi abolido pelo capitalismo permanecerá abolido: “A libertação de cada indivíduo em particular ocorrerá exatamente quando a história se transformar completamente em história mundial.”³⁴ Marx e Engels chegam até a conferir ao comunismo e ao proletariado “uma existência histórica universal dos indivíduos”. Isso não seria o cúmulo da abstração,³⁵ essa *abstração* tantas vezes por eles perseguida na sociedade de intercâmbio? O trabalhador não pode recuperar dialeticamente a apropriação pessoal do trabalho senão no seio da comunidade: “Somente na comunidade”, escrevem eles, “a liberdade pessoal é possível.”³⁶

Aí há apenas banal afirmação de que o homem é social. Há o conceito de fusão abstrata das duas faces da humanidade — pessoa e comunidade, reconciliação por meio da qual a liberdade pessoal seria perfeita, numa comunidade perfeita.

Nunca é evocada a possibilidade de competição fecunda, de sadia emulação, em que se realizasse a liberdade individual, sem ela ser submetida ao processo dialético de resolução universal das contradições individuais. Nunca é sentida a fecundidade da tensão entre o individual e o social, apoiando-se um no outro, mas um irreduzível ao outro.

Por conseguinte, para Marx a relação pessoal entre o trabalhador e o produto de seu trabalho não pode ser recuperada senão pelo mais longo desvio que pode haver: o coletivismo, a “posse comum de todos os meios de produção”. Todas as aberrações totalitárias são

antecipadamente legitimadas por essa paradoxal filosofia da liberdade. E isso porque sem dúvida Marx simplesmente nunca teve o *sentimento* da liberdade. Estaríamos mais dispostos a degustar esse paradoxo não tivesse ele custado tão caro aos homens.

Um socialismo não-social

Inversamente, Marx nunca pensa a relação social em termos positivos. Preconiza o “comunismo” não porque amasse a vida comunitária, ou porque a sociabilidade lhe parecesse o valor supremo. Seu pensamento não é uma apologia da vida social contra o individualismo possessivo. Nada há de caloroso em seu “socialismo”.

Para ele a comunidade humana e as relações sociais são antes de mais nada a fonte de alienação do trabalho pessoal, a expropriação do trabalhador independente. A negação dessa negação pretenderá — com a coletivização dos meios de produção e de troca, bem como da propriedade imobiliária — dar ao indivíduo todo o seu espaço. Mas que indivíduo? Que restará dele?

Marx afirma que o indivíduo se reencontrará plenamente consigo mesmo mediante uma socialização absoluta, que passará por cima de todas as liberdades “fetichistas”. A sociedade não existirá senão por ser social. Nesse mingal dialético, o indivíduo já não é uma pessoa real, nem a sociedade uma coletividade viva. Cada um dos dois termos matou a humanidade do outro.

A ABORDAGEM DA DIVERGÊNCIA OCIDENTAL POR MAX WEBER

Se Marx está errado, Max Weber estará certo? Durante muito tempo a alternativa à sociologia marxista da economia pareceu ser o pensamento de Weber. Pelo menos para quem teve a possibilidade de lê-lo. Pois sua famosa obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* teve estranho destino. Enquanto alimentava acalorada discussão historiográfica nos países protestantes desde a sua aparição em 1904 — sem dúvida a mais ampla já ocorrida em ciências humanas —, ela teria de esperar sessenta anos para ser traduzida na França e, diga-se, suscitar pouquíssimos estudos, favoráveis ou hostis, como se sua contribuição fosse dispensável.¹

Tudo se passa como se o *Index librorum prohibitorum* tivesse sido incorporado à nossa mentalidade universitária. O atraso econômico dos países latinos em relação aos países protestantes permaneceria para nós um tabu? A divergência cultural, econômica e mental do Ocidente teria gerado uma reação de resistência: cegando os latinos à própria divergência, leva-os a não ver o que os incomoda.

O capitalismo, organização racional do empreendimento

Max Weber não pretendeu ter descoberto que as sociedades protestantes eram mais bem-dotadas para o progresso econômico do que as católicas: isso já era coisa constatada havia três séculos. Para ele se trata de “fatos indiscutíveis”. Sua originalidade consiste em ter tentado mostrar de que maneira a moral protestante favorecia o espírito do capitalismo.

No “Prefácio” que antecede os *Estudos de Sociologia da Religião* (*Aufsätze zur Religionssoziologie*), cuja primeira parte é constituída pela *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber expõe um projeto extremamente comedido, se comparado à caricatura de

espiritualismo histórico que dele foi feita. Seu objetivo é de caráter geral; consiste em elucidar o porquê e o como do que constitui “o poder mais decisivo da nossa vida moderna: o *capitalismo*”.²

Esse “poder” é forçosamente diferente da eterna sede de lucro, da antiga *auri sacra fames* — instinto tão velho quanto os homens, que não bastaria para explicar fenômeno tão recente. O que distingue a ação econômica capitalista é o ser penetrada de *racionalidade*.

O capitalismo é uma “organização racional do empreendimento, ligada às previsões de um mercado estável, e não às ocasiões irracionais ou políticas de especular”.³ É a origem e o segredo dessa racionalidade — a palavra é repetida constantemente — que convém procurar. Onde, pois, tratar-se de exorcizar todo o espectro de irracionalidade econômica, jurídica e social na história do capitalismo. De imediato, estamos longe, *a priori*, da religião...

Assim, o estudo comparativo das sociologias religiosas será tão-somente um método específico para escrever “uma história universal da civilização”.⁴

Toda a nossa civilização moderna é justamente marcada pelo progresso da racionalidade; e seria interessante aprofundar as correlações entre a racionalidade que prevalece no capitalismo e a que determina o desenvolvimento das ciências e técnicas, ou a que concerne “à estrutura racional do direito e da administração”.

Essas duas perspectivas, que Weber deixará de lado, em todo o caso permitem compreender que, com o título *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber fixe para si um objetivo limitado. É “apenas um aspecto do encadeamento causal”⁵ que se desenrola num palco mais vasto: a correlação entre racionalidade ocidental e condições econômicas.⁶

Da complexidade das causas à hipótese genética

Max Weber interessa-se, portanto, pelo fator mental. Mas faz dele somente um componente, e inteiramente secundário, da economia. Parece fixar como princípio que a economia capitalista nasceu das “condições econômicas” — por um processo histórico, próprio da ordem da economia. A determinação por “certas crenças religiosas”⁷ de determinada mentalidade econômica, que subitamente surge, é de fato um “aspecto importante”. Mas Weber *está longe de lhe conceder importância tão fundamental quanto ao fator constituído pelas condições econômicas*. Aliás, ele multiplica precauções oratórias sobre o caráter

incompleto, não-especializado e até mesmo “demasiado provisório” de seus ensaios.

Mais surpreendente ainda é vê-lo concluir o “Prefácio” dos *Ensaio de Sociologia Religiosa* com uma “confissão” que nos conduz por vias bem diferentes.

Essa confissão “pessoal e subjetiva”⁹ pretende valorizar “o lado antropológico do problema”¹⁰ — que para ele é apenas um simples lado do problema (e não sua base, como se pensou). Weber nutre a esperança de reduzir esse lado a um *biologismo da hereditariedade*: “Encontrando constantemente no Ocidente, e somente aí, certos tipos bem determinados de racionalização — até nos domínios de comportamento que (aparentemente) se desenvolveram independentemente uns dos outros —, ficamos naturalmente inclinados a ver nisso o resultado decisivo de qualidades hereditárias.”¹¹ É apenas o fraco avanço dos “conhecimentos em biogenética”, aplicados à “neurologia” e à “psicologia das raças”, que impede Max Weber de apresentar essa convicção em forma de doutrina.

Outros se encarregarão disso depois dele, sem a mesma prudência. É surpreendente ver Max Weber imaginar que um dia será possível avaliar em que medida, e principalmente de que forma, a hereditariedade intervém no desenvolvimento desse processo de racionalização. Até lá, conclui lamentando, será preciso contentarmos com os subfatores cultural e religioso (do fator essencial, o fator Capital), “conhecimentos que já estão ao nosso alcance”.¹²

Certamente não se pode afirmar que essa suposta “gênese biológica” do fator mental tiraria a importância desse fator. Mas tiraria muito do valor universal da mentalidade econômica. Talvez Kurt Samuelson não estivesse enganado quando considerou Max Weber um concorrente de Gobineau...

Uma sociologia darwiniana

Outra surpresa aguarda o leitor de Weber. É a distinção rigorosa, para não dizer oposição, que ele estabelece entre o “capitalismo moderno” e o capitalismo das origens. É apenas para explicar o capitalismo original que a abordagem pela sociologia religiosa demonstra sua pertinência. Para o capitalismo moderno uma sociologia darwiniana pode ser suficiente.

O “ethos” do capitalismo moderno seria somente um mecanismo de

eliminação concorrencial, cujo motor é o instinto de sobrevivência do empreendedor, em determinadas condições econômicas, as da "*struggle for life*": "avançar ou perecer!"

Melhor ainda, se a *racionalidade* for sempre a marca do capitalismo como *processo* operatório, não é necessário que os mesmos homens que acionam esse processo sejam profundamente marcados por uma ética da racionalidade. Pode-se chegar ao ponto de dizer que há irracionalidade no homem "existente em função de seu empreendimento e não o inverso".¹³

Do ponto de vista da economia, o comportamento do capitalista é tão-somente resultado de *uma adaptação*. "São os interesses comerciais, sociais e políticos que tendem a determinar opiniões e comportamentos."¹⁴ Trata-se de sobreviver economicamente: o capitalista moderno é determinado por um sistema que lhe é preexistente; ele obedece à seleção natural; não determina nada por si mesmo. Não escolhe: submete-se às condições, reage a um ambiente, atende a seus interesses. "Qualquer indivíduo encontra hoje, ao nascer, a economia capitalista estabelecida como um imenso cosmo, um habitáculo em que deve viver, e não pode mudar nada — pelo menos como indivíduo. Dado que o indivíduo é envolvido pelas relações da economia de mercado, é forçado a se conformar às regras de ação capitalistas."

A questão do espírito do capitalismo, portanto, não se colocaria nos mesmos termos para o *nascimento* do primeiro capitalismo e para a época do capitalismo moderno: "Não se trata absolutamente de afirmar que seja atualmente necessário à perpetuação do capitalismo moderno que cada um, patrão ou operário, adote como suas as máximas éticas" que constituíram o primeiro capitalismo.¹⁵ *A fortiori*, a questão da referência religiosa, hoje, já não é atual.¹⁶

O liberalismo econômico não seria, ou já não seria, lugar de liberdade ativa, de escolha responsável, de confiança no empreendimento ou no empreendedor. Resultaria, segundo um processo determinista, de um mecanismo de seleção, que valorizaria as atitudes adaptadas à sobrevivência na luta econômica pela existência.¹⁷ "Poupar ou parecer": a "ética do protestantismo" resultaria, três séculos após Calvino, num sistema em que convém fazer da necessidade virtude, para salvar, juntas, a bolsa e a vida.

Não deixa de surpreender que Weber, que tem a reputação de ser o grande teórico da explicação religiosa, negue a esta, logo nas primeiras páginas, qualquer valor como modelo explicativo *para*

hoje: sem se estender a respeito, levanta importante problema, sobre o qual voltaremos a falar.

De qualquer forma, essas reflexões não impedem que permaneça intacto o problema da aparição do espírito capitalista.

Nem seleção darwiniana nem materialismo histórico

É preciso portanto resolver a questão da origem. Weber elimina inicialmente os tipos de explicação que só podem desembocar em contradições.

O primeiro é justamente a seleção darwiniana: “Para que esse modo de vida, essa maneira de encarar sua tarefa, tão bem adaptados às particularidades do capitalismo, possam ser ‘selecionados’, possam dominar os outros, antes de mais nada, evidentemente, é preciso que nasçam. Mas isso não acontecerá com indivíduos isolados: eles deverão expressar uma concepção comum a grupos humanos em sua totalidade. É essa origem que é preciso explicar.”¹⁸ Enquanto o capitalismo burguês não está constituído como sistema, a explicação do espírito do capitalismo “por um processo de seleção econômica”¹⁹ não é aceitável.

Max Weber refuta também a “doutrina simplista do materialismo histórico”.²⁰ Constatamos a *preexistência de um espírito capitalista à infraestrutura da ordem capitalista*. Mostra que, no caso da Nova Inglaterra, “a relação causal é o inverso da que proporia o materialismo histórico”.²¹ Assim, “em plena floresta da Pensilvânia, onde os negócios ameaçavam degenerar em troca por causa da simples falta de dinheiro, onde mal se encontravam traços de grandes empresas industriais, onde os bancos apenas davam seus primeiros passos, falar de ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ na ‘superestrutura ideal’ seria puro contra-senso”.²² Foi a “superestrutura” que pouco a pouco reuniu as “condições”.

Para raciocinar sobre o nascimento do comportamento capitalista, Max Weber interroga-se, pois, a respeito da existência do “cenário de idéias que levou a considerar esse tipo de atividades, em aparência visando unicamente ao lucro, uma vocação para com a qual o indivíduo sente uma obrigação moral”.²³

No começo era a confiança

Weber não deixou de definir o comportamento “inovador”, inerente ao espírito do capitalismo. Mas, embora tenha descrito “a

entrada em cena”²⁴ do *espírito do capitalismo*, não lhe explica a origem. Uma indicação, fugidia mas preciosa, merece contudo ser destacada.

A mola dessa entrada em cena é a *confiança*: “O primeiro inovador esbarrou com muita regularidade na desconfiança, às vezes no ódio, sobretudo na indignação moral — tenho conhecimento de casos precisos. Formou-se uma verdadeira lenda sobre sua vida passada, que sombras misteriosas cobriam. Como não reconhecer que unicamente um caráter de força incomum pode garantir o sangue-frio de um empreendedor desse ‘estilo novo’ e colocá-lo ao abrigo do naufrágio moral e econômico? Além disso, independentemente da visão certa e da atividade realizadora, somente em virtude de qualidades éticas bem determinadas e fortemente desenvolvidas ele foi capaz de inspirar a seus clientes e operários uma *confiança* absoluta em suas inovações. Nenhuma outra coisa lhe teria dado força para superar obstáculos infundáveis e, acima de tudo, para assumir o trabalho infinitamente mais intenso que é exigido do empresário moderno.”

Essa noção de *confiança* é evocada por Max Weber de passagem. E, como vimos, assinala a precariedade do sopro inovador, rapidamente suplantado por uma mecânica de adaptação.

Ele volta, pois, à racionalidade. O nascimento e o crescimento do capitalismo não são fenômeno específico. São tão-somente uma aplicação “da vida e do pensamento racionais”: “O impulso do espírito do capitalismo seria mais facilmente compreendido se fosse considerado parte do progresso da racionalidade em seu conjunto.”²⁵

O espírito do capitalismo não é o motor, mas um dos movimentos produzidos por um fenômeno cultural que o ultrapassa. Ora, nesse fenômeno cultural abrangente Weber encontra o protestantismo. Ele o julga também uma manifestação de racionalidade superior, a atropelar as formas “tradicionais” da religião.

Donde, portanto, o problema do elo entre o desenvolvimento da racionalidade no domínio econômico e um desenvolvimento semelhante no domínio religioso dever ser analisado: “Incontestavelmente, a emancipação do tradicionalismo econômico aparece como um dos fatores que deveriam fortalecer a tendência a duvidar também da tradição religiosa e a revolta contra as autoridades tradicionais.”²⁶ *Basta que a Reforma proceda de uma emancipação do tradicionalismo para que ela ofereça ao espírito do capitalismo uma ideologia de eleição.*

Weber não quis, ou não pôde, explorar essa correlação — cuja riqueza nós tentamos explorar. Ele preferiu desviar-se para uma psicossociologia econômica e religiosa, aliás mecanicista.

Um paradoxo mal explorado

Da maneira como é posto no início da *Ética Protestante*, o problema pode mostrar-se excessivamente limitado, superficial, e até banal. Trata-se de explicar “a participação relativamente maior dos protestantes na posse do capital, na direção e nos cargos superiores das grandes empresas industriais e comerciais modernas”.²⁷

Estabelecida a relação estatística na região de Bade por seu discípulo Martin Offenbacher, qual é a relação cronológica, ou lógica, entre “a vinculação religiosa”²⁸ e as “condições econômicas”?²⁹ Causalidade ou consequência? Com muita precaução, Max Weber opta pela segunda resposta: “A vinculação religiosa, não como causa primeira das condições econômicas, mas como sua consequência.” Surge, então, a pergunta: “Por que as regiões economicamente adiantadas se mostram ao mesmo tempo especialmente favoráveis a uma revolução na Igreja?”³⁰

Na nossa Primeira Parte mostramos que não era esse o caso necessariamente. A Itália, à frente do pelotão econômico por volta de 1500, não adotou a Reforma. Na realidade, Weber coloca-se no final do século XVI e não no final do século XV. Prudentemente, ele desenvolve um paradoxo histórico. Afirma que o clericalismo, o intervencionismo, o “controle eclesiástico sobre o indivíduo” eram bem mais moderados na Igreja Católica do que na Reforma calvinista, implacável e violenta. Seria portanto *contra* o que poderíamos chamar de integrismo calvinista que a mentalidade capitalista se teria afirmado. Nenhuma afinidade imediata, nenhuma correlação direta se faz pressentir aqui — muito pelo contrário. Daí a perplexidade de Max Weber.

Mas, então, “como se explica que os países com a economia mais desenvolvida e, nesses países, as classes médias, em pleno impulso, tenham não apenas suportado pacientemente a tirania, até então desconhecida, do puritanismo, e até a tenham defendido com heroísmo?”³¹

A resposta está contida na pergunta. Essas classes médias suportaram a “tirania” calvinista com paciência; nela encontraram seu

interesse; defenderam-na e propagaram com fervor. Mas talvez não tenha sido pelos motivos imaginados por Weber.

A essa altura, Weber parece afastar-se de sua habitual prudência. Retoma a questão a partir de uma observação contemporânea. Evocando a sub-representação — em sua época — dos católicos da região de Bade nas profissões industriais e comerciais e a super-representação dos protestantes,³² formula o seguinte diagnóstico: “Indubitavelmente a escolha das ocupações e, em decorrência, a carreira profissional foram determinadas por particularidades mentais que o meio condiciona, isto é, aqui pelo tipo de educação que a atmosfera religiosa da comunidade ou do meio familiar inculcou.”³³ Ora, o *meio protestante* não produz os mesmos resultados, num mesmo país, no mesmo nível social, na mesma época, que o *meio católico*.

Existe efetivamente uma distorção entre a atitude protestante e a católica diante da atividade econômica. “O princípio dessas atitudes diferentes não deve ser procurado unicamente em circunstanciais exteriores temporárias, histórico-políticas, mas no caráter intrínseco e permanente das crenças religiosas.”³⁴

Será preciso, então, buscar saber “quais são, ou quais foram, os elementos específicos dessas religiões que agiram e em parte ainda agem”.³⁵ Em suma, qual a natureza da “disposição tão especial para o racionalismo econômico”³⁶ que os protestantes demonstraram em todas as circunstâncias, fossem majoritários ou minoritários, dominantes ou dominados?

O sapateiro católico e o financista protestante

Por certo não basta contrapor de maneira caricatural o sapateiro católico ao financista protestante. “Essas idéias vagas — pretenso desprendimento do mundo do catolicismo, pretensa alegria de viver materialista do protestantismo — não levam a lugar nenhum.”³⁷

O comportamento econômico protestante deve ser descrito em forma de tipo ideal que sintetize, “num todo conceptual, um complexo de relações presentes na realidade histórica”.³⁸ É o tema que Weber vai desenvolver; apresenta o espírito do capitalismo “manifestando-se envolto numa ética”.³⁹

Essa ética é a do trabalho. Do trabalho como tal, do trabalho em si, preliminar de qualquer utilização racional do capital e de qualquer organização racional do trabalho numa empresa capitalista. Esse trabalho não é o meio doloroso — “como o suor de teu rosto” — de

“ganhar seu pão ou seu ouro”. “Além de ser indispensável elevado senso de responsabilidade, é preciso que nele haja um estado de espírito liberto, pelo menos durante as horas de trabalho, da eterna pergunta: Como ganhar determinado salário com um máximo de facilidade e um mínimo de esforço? *O trabalho, pelo contrário, deve ser cumprido como se fosse uma meta em si — uma vocação.* Ora, esse estado de espírito não é produto da natureza; é resultado de longo, de perseverante processo de educação.”⁴⁰

Para fazer-se compreender melhor, Max Weber recorre a exemplos modernos. Porque, dado não ser necessário que todos os capitalistas de hoje sejam impelidos pela ética do capitalismo, os que dela estão imbuídos são os capitalistas mais conformes ao “tipo”. Um jovem de uma família de empresários vai selecionar no campo, cuidadosamente, os tecelões que deseja empregar; aumentando o rigor no controle dos produtos, transforma camponeses em operários. Por outro lado, muda os métodos de venda entrando o mais possível em contato direto com os consumidores. Assume pessoalmente o comércio a varejo e interpela ele próprio os clientes; adapta os produtos ao gosto e às necessidades da clientela. Procura reduzir os preços, aumentar o faturamento.

“Aqueles que não imitam esse modo de agir são eliminados nos primeiros choques com a concorrência. Formam-se fortunas consideráveis, que são reinvestidas na empresa. Os adeptos do antigo modo de vida, confortável e simples, ficam desorientados diante da dura sobriedade de alguns. Estes se alçam aos primeiros lugares porque *não querem consumir, mas ganhar.* Essa revolução não depende de afluxo de dinheiro novo, mas de um espírito novo: o ‘espírito do capitalismo’ entrou em ação.”⁴¹

A função inovadora desse “espírito” não escapou a Max Weber. Não se pode identificar com maior clareza o fator mental. Lamentemos apenas que lhe reserve lugar tão modesto e ainda por cima precário.

A noção de Beruf em Lutero

Se bem que tenha anunciado uma abordagem de sociólogo das práticas religiosas, Max Weber interessa-se por uma noção doutrinal que, nos textos de Lutero, parece diretamente ligada à questão em pauta: a noção de *Beruf*.⁴²

A noção de *Beruf* — cuja complexidade não permite achar equivalente exato em nossa língua: profissão, tarefa, atividade, vocação, com a conotação missionária de apelo (*Ruf*) — é amplamente

corroborada na obra de Lutero. Contudo, como mostra Weber, ela não implica forçosamente exortação a uma atividade econômica, suspeita de lembrar a *salvação pelas obras*,⁴³ ao passo que ele escolheu a salvação “unicamente pela fé”.

Weber observa que a noção de *Beruf* está ausente “entre os povos em que predomina o catolicismo; ocorre o mesmo entre os povos da Antiguidade clássica”,⁴⁴ com exceção do povo hebreu.⁴⁵

Essa noção permanecerá totalmente estranha às primeiras análises específicas do liberalismo, especialmente à de Adam Smith. Consciente da dificuldade, nem por isso Weber deixa de considerar “absolutamente fora de dúvida” que “a justificação moral da atividade temporal foi um dos mais importantes resultados da Reforma, em particular da ação de Lutero”.⁴⁶ É preciso aclamar sua obstinada perseverança, e toda a nossa pesquisa não fez senão confirmar sua reflexão. Todavia, no pensamento de Lutero a idéia de *Beruf* “favorecia no conjunto uma interpretação tradicionalista”⁴⁷ — cada vez mais à medida que seu pensamento se particularizava. Weber imputa pois a Lutero as contradições entre vida espiritual reformada e atividade econômica moderna. Por reação ao que em seu tempo se tornara a vida da Igreja Católica, a lógica doutrinal deveria ter conduzido Lutero a exigir uma ascese secular antieconômica. Ele não foi até o fim de sua reflexão, deixando uma abertura por que passou a ética capitalista.

A principal dificuldade com que Max Weber luta incessantemente começa a aparecer. Qualquer finalidade ou iniciativa econômica é banida da Reforma como doutrina religiosa. A correlação é acidental, e junta “motivos puramente religiosos” a “consequências imprevistas, não desejadas, da obra dos reformadores, consequências freqüentemente muito distantes de tudo o que se propunham a atingir, às vezes até em contradição com essa meta”.⁴⁸

A busca dos sinais da graça

Max Weber também tem essa dificuldade com Calvino. “A incontestável superioridade do calvinismo em matéria de organização social”⁴⁹ parece consistir em ele fazer do aqui em baixo a finalidade em si da atividade humana. E no entanto o dogma calvinista desvia o homem das obras das criaturas em prol unicamente da glória de Deus.

Persuadido da pertinência de uma correlação sistemática, embora

apenas parcial, entre protestantismo e capitalismo, Weber serve-se aqui de um paradoxo: "O amor ao próximo — a serviço exclusivo da glória de Deus, não da criatura — exprime-se em primeiro lugar na realização das tarefas profissionais dadas pela lei natural."⁵⁰ Não estamos distantes das observações de Karl Marx sobre o grau superior de "abstração" do protestantismo. Abstração, a caridade que pensa menos nos outros do que em Deus; ainda abstração, a justificação do cristão por sua atividade profissional.

O que falta a essa explicação é certa simplicidade. *Pode-se imaginar o calvinista empreendedor como um desesperado que procura em sua empresa um sinal de eleição, à qual ele é predestinado ou rejeitado, sem que nada possa fazer?* Como acreditar que um fatalismo da graça concedida ou recusada possa reger a invenção da sociedade liberal? Tanto mais que Calvino "rejeita a hipótese de que se possa saber por meio do comportamento se alguém é eleito ou reprovado, pois seria temerário pretender penetrar nos segredos de Deus".⁵¹

Max Weber arrosta claramente esse paradoxo.⁵² "Evidentemente é o fatalismo que deveria ser a consequência lógica da predestinação. No entanto, o resultado psicológico foi exatamente inverso, devido à introdução da idéia de 'provação' (*Bewährung*). Os *eleitos* são por natureza refratários ao fatalismo; é precisamente por recusar o fatalismo que provam a si mesmos sua eleição, a qual os torna atentos e diligentes em suas tarefas."

É verdade que Max Weber pode valer-se de textos de Baxter, o puritano inglês, cujo *Christian Directory* recomenda o trabalho sem descanso numa profissão, a fim de que o eleito alcance a confiança em si, que é sua recompensa psicológica.⁵³

Poder-se-á objetar que o trabalho sem descanso pressupõe essa mesma confiança que ele supostamente estabelece. Se a confiança em si é o *efeito* da graça, ela não deveria ser também e sobretudo *causa* do empreendimento econômico? Ora, a graça não tem por finalidade a prosperidade terrestre — menos ainda para Calvino do que para Lutero.

O elo estabelecido por Weber entre atitude religiosa e motivação econômica é portanto extremamente frouxo. O que na ética calvinista nunca é meio de salvação, mas no máximo sinal, torna-se, no espírito do capitalismo, fim em si. *A simples busca de sinais da graça divina poderia realmente constituir o espírito do capitalismo?* A hipótese seria passável se se tratasse apenas de explicar as boas obras, a filantropia, a caridade. Mas trata-se de explicar outra coisa, muito diferente: a atividade do capitalista burguês.

Uma montagem herética

A investigação de Annette Disselkamp em *A Ética Puritana entre a Predestinação e as Obras*⁵⁴ lembrou que para os calvinistas somos salvos de nossa miséria sem nenhum mérito de nossa parte — e devemos apesar disso realizar boas obras como demonstração de gratidão e de louvor.⁵⁵ Outra razão é evocada, como de passagem: “assegurarmo-nos por nós mesmos de nossa fé, reconhecida por seus frutos”.⁵⁶ Por fim, o exemplo de uma conduta piedosa pode conquistar o próximo para Cristo.

Não se pode pois afirmar de cara “que a ética puritana decorre do desejo dos crentes de adquirir a certeza da salvação”.⁵⁷ O escrúpulo religioso, a auto-interrogação inquieta não são os melhores estímulos para alguém entregar-se ao trabalho. Aliás, os próprios puritanos procuram os sinais de eleição numa experiência subjetiva da fé, *não nas obras nem, menos ainda, em seu êxito*. A montagem weberiana é, portanto, suspeita de heresia. É uma hipótese *ad hoc*, que pode ser satisfeita em certos casos — mas que não responde às exigências de uma explicação sociológica global.

O espírito do capitalismo desdobra-se numa ética da confiança em si, numa inclinação para o risco e o empreendimento — “ajuda-te a ti mesmo, que o céu te ajudará” — no interior de uma moral do esforço responsável: que parentesco profundo podem ter essas disposições de espírito com a busca do sinal de eleição, no contexto ameaçador da predestinação?

Já vimos* que *é mais no campo de uma afinidade cultural que teria sido preciso tentar aproximar protestantismo e capitalismo*. Seria preciso falar de um “calvinismo sociológico”, designando, em vez de adesão à fé calvinista, um tipo de atitude religiosa prática, cujos atributos são: *liberdade, responsabilidade, confiança*. O abandono do indivíduo a seus próprios recursos e seu aprendizado da autonomia intelectual devem ser, nesse sentido, menos *efeitos* da Reforma calvinista do que *traços comuns* à ética protestante e ao espírito do capitalismo.

Max Weber aproxima-se mais de tal análise quando afirma que a atividade econômica dos calvinistas poderia estar ligada à desafeição da vida sacramental. Ela participa do desencantamento do mundo,

* IIª parte, cap. 4.

de seu processo de laicização, de sua racionalização. Privado da magia sacramental, recusando a pretensão de comunicar-se ritualmente com o além, o homem calvinista não pode contar senão consigo mesmo.

Tocamos aí num ponto antropológico de grande importância. Estão, seria “o abandono do indivíduo a seus próprios recursos” que constituiria o caráter fundamental da correlação Reforma/capitalismo. Mas Weber só menciona esse fato de passagem, e como a contragosto: “*se bem que*, em matéria religiosa, o calvinismo deixe o indivíduo entregue a seus próprios recursos”.⁵⁸ Inversamente, poder-se-ia dizer — mas Weber não o diz — que o catolicismo continuou a vincular a questão da salvação e da atividade terrestre a uma rede de hierarquias, de coações, de intervenções inibidoras.

Paradoxos das seitas

Examinando seitas e sociedades protestantes, cujos participantes foram com frequência os atores do desenvolvimento capitalista, Max Weber vai encontrar outras dificuldades.

A religiosidade “histórica” de um pietista alemão, sua absoluta preocupação com o além, “poderia levar à paralisia da energia na vida profissional”.⁵⁹ Em vez disso, o “efeito prático dos princípios pietistas limitou-se a um mais estrito controle ascético da moral profissional”.⁶⁰

Eis ainda o metodismo inglês. Caracteriza-se ele por uma “religiosidade emocional” que o aproxima do pietismo. A hipótese de correlação é submetida aqui a uma prova difícil: Como preencher o fosso entre a racionalidade capitalista e tal recurso à emoção? Weber reconhece que para ele “a ética do metodismo parece repousar em base tão incerta quanto a do pietismo”.⁶¹

Acontece o mesmo com as seitas batistas. A “rejeição sincera do mundo e de suas vantagens”, a “submissão incondicional à autoridade de Deus falando à consciência”⁶² poderiam estimular seriamente a atividade econômica? “A conduta tranqüila, moderada, eminentemente escrupulosa” que a seita batista recomenda seria propícia ao desenvolvimento econômico, ao espírito de inovação, à ética dos pioneiros?

Já um puritano puro como Baxter, escolhido como testemunha para atestar a ética do “trabalho sem trégua numa profissão”,⁶³ ataca virulentamente a riqueza, tal qual

Bourdaloue.⁶⁴ E Weber reconhece que “dos escritos puritanos podem ser extraídos numerosos exemplos da maldição que pesa sobre a busca de dinheiro e de bens materiais, exemplos que podem ser contrapostos à literatura ética do final da Idade Média, muito mais complacente”.⁶⁵

Não basta encarecer tais objeções para livrar-se delas. A resposta de Weber aos que o contradizem opondo-lhe essas posições tão pouco “capitalistas” é que, apesar de tudo, “o espírito de religiosidade ascética produziu o racionalismo econômico, porque ele reservava suas recompensas ao que para ele era determinante: os motivos racionais condicionados pelo ascetismo”.⁶⁶

“Racionalidade e racionamento”

O ascetismo, condição da racionalidade econômica: a fórmula é atraente. Mas não confundirá racionalidade com racionamento? A explicação de Max Weber, proeza dialética, parece psicologicamente instável.

Um gerenciamento correto do tempo da atividade humana é por certo característico do espírito do capitalismo. Por outro lado, o desperdício de tempo é severamente condenado por numerosos pregadores protestantes: Baxter, Sanford, Barclay.⁶⁷ Mas *os motivos de sua condenação são indiferentes, até hostis, aos interesses do capitalismo*.⁶⁸ Só pode haver, no máximo, coincidência entre essas duas condenações do desperdício de tempo: nenhuma convergência.

A ascese puritana desenrola-se no tempo, mas visando à eternidade. O racionalismo econômico limita sua visão ao tempo do aqui em baixo. Além disso, a condenação puritana é negativa: “Cada hora perdida é subtraída do trabalho que concorre para a glória divina.”⁶⁹ O trabalho que preenche esse tempo não é, ou raramente o é, estimado por ele mesmo. Ele não é realização de um espírito de capitalismo, mas preenchimento de um tempo que seria apenas presa da tentação: “O trabalho é o remédio específico por empregar a título preventivo contra todas as tentações que o puritanismo juntou sob o termo *unclean life*.”⁷⁰ Parece que estamos lendo Voltaire: “O trabalho afasta de nós o tédio, o vício e a necessidade.”

Essas atitudes parecem, afinal, muito distantes das motivações essenciais do empreendedor capitalista. Ademais, se “a continência do puritano só difere em grau da castidade monástica”,⁷¹ como

pensa Max Weber, porque São Bruno ou São Bento não inventaram a sociedade industrial de mercado? A distorção mental que suscitou o capitalismo *aqui e não lá* não teria sido somente uma diferença de grau?

A árvore e a floresta

Por trás das diversas contorções da análise, existe algo perturbador na progressão do pensamento de Max Weber. Ele diz interessar-se pela dogmática do puritanismo apenas para descobrir “as motivações (*Antriebe*) psicológicas que tinham por fonte as crenças e práticas religiosas”.⁷² Ora, é difícil evitar que se sinta nessas motivações um caráter de passividade. O livre arbítrio humano raramente parece ser levado em conta.

Com muita prudência, Weber não se permite estabelecer uma causalidade unilateral entre ética religiosa e atividade econômica. Lembra a “vasta complexidade dos fatores”.⁷³ Evoca o “enorme baralhamento de influências recíprocas entre bases materiais, formas de organização sociais e políticas, teor espiritual, nos tempos da Reforma”.⁷⁴ Ele faz explodir o monólito da explicação marxista das superestruturas ideológicas pelas relações de produção.

Mas na “vasta complexidade” ou no “enorme baralhamento de influências recíprocas” existiria lugar para a liberdade humana, a liberdade de escolher? Não basta relativizar ou multiplicar as influências para livrá-las da suspeita de mecanismo.

Para fazer contrapeso ao materialismo histórico, Max Weber retoma a noção goetheana de afinidade eletiva (*Wahlverwandtschaften*), extraída ela própria da alquimia medieval e da química do século XVIII: “Pesquisar se são perceptíveis certas afinidades eletivas entre as formas da crença religiosa e a ética profissional.”⁷⁵ Mas ele rapidamente escamoteia essa noção fazendo desaparecer o caráter eletivo da afinidade. A escolha, o intento deliberado estão estranhamente ausentes de sua argumentação; a afinidade é reduzida a causalidade, complexa mas determinante.

Ainda que seja psicológico ou até espiritual, esse mecanismo complexo não deixa de ser mecanismo. É aí que reside a decepção que sentimos ao penetrar nas explicações de Weber. Surpreende vê-lo detalhar tantos pontos de comparação entre luteranos e calvinistas, entre calvinistas e as diversas seitas da família protestante — e *esquecer-se completamente de aprofundar a comparação mais importante: entre o protestantismo em conjunto e o*

catolicismo da Contra-Reforma.

Contenta-se em pôr em nota de pé da página uma observação, que poderia ter sido fecunda, sobre o sacramento da confissão, cuja conservação (ele poderia ter dito amplificação, sob efeito do Concílio de Trento) “teve por consequência *psicológica* dispensar o indivíduo da responsabilidade de sua conduta”.

Ele passou ao largo de uma realidade histórica fundamental: o capitalismo, que havia feito na Europa meridional, em fins da Idade Média, os mais rápidos progressos, foi aí reprimido depois da Contra-Reforma; o progresso que as populações haviam realizado não somente não foi mantido relativamente aos países protestantes mas, em valor absoluto, transformou-se em atraso crescente.

O indivíduo capaz de conduzir a própria vida

Em sua obra-mestra, posterior, *Economia e Sociedade*,⁷⁶ Weber reflete sobre o *status* dos comportamentos humanos — o *ethos* — e parece dar aí maior espaço à liberdade. Mas é preciso lembrar que para ele a ação o mais das vezes escapa ao indivíduo. Estatisticamente, ganha o determinismo.

Isso não o impede de propor uma tipologia que parece deixar abertura para a liberdade. Há três “orientações” para a ação: uso, costume, interesse pessoal. O *uso* introduz a ação na forma do que se faz ao lado. O *costume* na forma do que foi feito anteriormente. Mas o *interesse pessoal*, que Max Weber reserva “acima de tudo à ação econômica”,⁷⁷ orienta esta para uma adaptação consciente e eficaz ao interesse do indivíduo.

Esse tipo de orientação da atividade econômica não é justamente o do empreendedor? O de um indivíduo, ator no pleno sentido do termo, escolhendo seu papel — ou melhor, criando tanto o papel quanto a peça? É o ator da *Aufklärung* liberal, do *self-government*, que se reconhece na radical emancipação que a Reforma protestante propõe, considerando o indivíduo capacitado para conduzir a própria vida: “Qualquer atividade econômica, em economia de mercado, é *empreendimento*”, dirá ainda, notavelmente, Weber, “e levada a cabo por indivíduos atuando para satisfazer seus próprios interesses, materiais ou idealistas.”

Teria o Max Weber de *Economia e Sociedade* recuperado convicções liberais? Não é tão certo assim.

Os claustros da Idade Média

Outro exemplo de sua análise das relações entre o poder secular e o eclesiástico vai mostrar uma persistente ambivalência, num ponto central da historia do desenvolvimento.

O ascetismo e o sistema monástico podem ser, diz ele, “antieconômicos”; mas podem igualmente, ultrapassando o estágio “carismático”, mostrar-se favoráveis a certo racionalismo econômico.⁷⁸

Portanto, a “hierocracia” pode tanto estimular quanto comprometer o desenvolvimento econômico. Contudo, o conservantismo econômico (principalmente agrário) da hierocracia é o traço dominante. Daí o diagnóstico prudente: “A hierocracia recomenda as instituições-providência, que restringem a liberdade ou a mobilização dos trabalhadores contra a autoridade.”⁷⁹ Poder-se-ia daí deduzir que a Contra-Reforma católica é economicamente inibidora, dado ela provocar um reforço das estruturas hierocráticas. Aparentemente, Weber não pensa nisso.

Quanto à Reforma (aos reformados, dever-se-ia dizer), segundo Max Weber ela introduz “grande mudanças nas posições teocráticas”. E foi certamente, acrescenta, “co-determinada por fatores econômicos”.⁸⁰

Imediatamente, ela propõe uma diminuição das coações hierocráticas (os dizimos, por exemplo) e favorece a tendência à emancipação econômica e social. Mas, inversamente, “os reformadores acreditavam que a penetração da vida terrena pela hierocracia não ia suficientemente longe”.⁸¹ As concepções luteranas da atividade econômica são menos modernas, por exemplo, do que as dos teólogos florentinos.⁸² A emancipação secular não pertence, nem de longe nem de perto, às intenções dos reformadores, mas é associada à sua obra.

Definitivamente, “uma convicção anticapitalista é o bem comum de todas as religiões da Salvação”.⁸³ Weber teria sido posto na berlinda se não se apressasse a apontar duas exceções: o puritanismo e o judaísmo. Ambos repousam em postulados religiosos favoráveis a um estilo de vida burguês, ao mesmo tempo que valorizam a eleição e a salvação supraterrênea muito mais do que o catolicismo. Nesses dois casos, escreve Weber, “a convicção econômica é co-determinada por fatores religiosos”⁸⁴ — que se lhe opõem. Ela não se concilia com eles senão a poder de proezas dialéticas que já evocamos estudando a *Ética Protestante*: Weber as reedita em sua obra-prima póstuma.⁸⁵

Mas é difícil aceitar que o puritanismo seja uma exceção. Aliás, Weber sabe que este não valoriza o ganho, e que, pelo contrário, “a riqueza como tal é por ele considerada perigosa e tentadora tanto quanto o é pelas demais religiões cristãs”. Para Weber o ascetismo puritano é que faz a diferença. E ele retoma aqui uma aproximação, já feita na *Ética*, com os claustros da Idade Média. Também eles, “a poder de trabalho ascético racional e graças à direção da vida comunitária, sempre esconjuraram a tentação da riqueza para seu próprio gozo”. Como atualmente o burguês piedoso que vive e trabalha como um asceta. O ascetismo no seio do mundo⁸⁶ é para Weber a última palavra do espírito do capitalismo. *O claustro é, portanto, o primeiro empreendimento econômico racional do Ocidente.*⁸⁷

Mas, então, uma vez mais, por que os fundadores das ordens não inventaram a sociedade industrial de mercado? Se “a continência do puritano difere apenas em grau, não por seu princípio, da castidade monástica”,⁸⁸ que distorção pode aí ser fundamentada? Se não há cisão ética nem divergência mental, como explicar a superioridade protestante e a inferioridade católica em matéria de desempenho econômico?

Não chegaremos ao ponto de dizer, com Schumpeter, que “o conjunto de fatos e argumentos levantados por Max Weber adapta-se perfeitamente ao sistema de Marx”.⁸⁹ Ademais, Weber não ousou dar às condições econômicas o primado sobre tudo o mais. Interessou-se pelo funcionamento mental, mas recusando-se a lhe conceder autonomia. Sempre procurou o lugar e as relações exatas das diversas peças de uma imensa estrutura mecânica econômica e social. Não conseguiu. Nem poderia. Como Adam Smith, como Marx, foi ofuscado por sua ambição causal, ainda que tenha sido sensível, mais do que aqueles, ao papel dos fatores culturais e seu elo com determinada história.

BRAUDEL OU A HISTÓRIA SEM PERSONAGENS

Privilegiando o estudo das tendências de longa duração, a Escola dos Anais, entre outras contribuições preciosas, fez a história das representações culturais e das mentalidades tornar-se moda. Georges Duby, Jean Delumeau, Jacques Le Goff e outros a ilustraram com êxito. Ora, Braudel, que, entre eles, consagrou quase todas as suas pesquisas ao estudo desse período moderno em que nasce e se desenvolve o capitalismo, desqualificou, por assim dizer, o fator mental.

Não cairemos no ridículo de ensinar a lição a tal mestre da História. Braudel enriqueceu e diversificou prodigiosamente nosso conhecimento dos fatos econômicos e sociais dos séculos que enfocamos — os da grande divergência ocidental. Teve também o talento de fazer reviver esses tempos. Mas a respeito do passado que ele ressuscita experimenta-se um sentimento de frustração, mais intenso por se tratar de grande historiador — e convém explicar-se. Por trás de sua história, há sua filosofia da história. Em poucas palavras: por que Braudel, sem dúvida o mais bem preparado para enfrentar o enigma do desenvolvimento nas sociedades modernas, o deixou de lado?

A retirada das personagens

De início, fica-se surpreso diante da importância que ele dá aos mecanismos e às estruturas materiais, em detrimento da atenção às *personagens* do desenvolvimento. Como se elas fossem desprovidas de iniciativa própria.

O que Braudel chama economia de troca, alavanca do “desenvolvimento capitalista”, é descrito em termos de engrenagens, de sistemas do processos.¹ As palavras de Braudel contra a descrição

que Schumpeter faz do empresário são eloquentes:² “Não creio que Josef Schumpeter esteja certo ao fazer do empresário o *deus ex machina*. Creio firmemente ser o movimento de conjunto o determinante, e ser todo o capitalismo, em primeiro lugar, proporcional às economias que lhe são subjacentes.”

Assim, a retomada econômica da segunda metade do século XV é concebida apenas em termos de preços, e “o papel motor é o das lojas de artesãos ou, melhor ainda, dos mercados urbanos”.³ Quanto ao progresso do século XVI, seria, “em última análise, a exuberância de um último andar, de uma superestrutura...”⁴ Quanto à expansão moderna do processo capitalista, seria preciso imputá-lo “em última instância à ação específica e como libertadora do mercado mundial”.⁵

Façamos ingenuamente a pergunta: *Que* é o mercado mundial? Como é que ele atua? Existiria ele sem a ação individual do empresário, do armador, do negociante, do inovador? De que modo pode o todo atuar sobre as partes antes até de elas existirem? De que maneira o “movimento” de conjunto determina os elementos? Numa corrida de ciclismo, a mais rápida carreira de alguns pode “estimular” os demais — ou fazê-los paralisar. Vista de cima, a movimentação dos corredores parece obedecer a leis de atração e de repulsão, de esticamento em fila ou de engarrafamento. Na realidade, cada equipe, cada corredor tem seus músculos, sua vontade, sua motivação, sua avidez de ganhar, seu sofrimento, sua paixão de ultrapassar os outros e de superar-se a si mesmo. Cada comportamento é um componente, mais ainda do que uma resultante, do desempenho de conjunto.

Para Braudel o modelo geométrico parece servir como razão de ser de tantas iniciativas humanas. Quando evoca “a divisão de qualquer economia-mundo em zonas concêntricas, cada vez menos favorecidas à medida que se afastam de seu pólo triunfante”,⁶ a imagem bem pode ter valor descritivo. Sua virtude explicativa deixa a desejar.

Seria correto ver na história dos homens apenas círculos, zonas, eixos, mundo, estruturas, conjuntos — e muitas causas materiais cujos antecedentes permanecem desconhecidos? Nessa história não haveria muita geografia e muito pouca história?

Na escola de La Bruyère

Protestando contra “a tão difundida opinião de Schumpeter acerca do papel decisivo de inovação e incitamento do empreendedor”,⁷ Braudel traz à baila La Bruyère: “Existem até

estúpidos, e ousou dizer imbecis, que arranjam belos cargos e sabem morrer na opulência, sem que se deva de maneira nenhuma suspeitar que para isso tenham contribuído com seu trabalho ou a mais ínfima indústria; alguém os conduziu até a nascente de um rio, ou então o puro acaso lhes fez encontrá-la; disseram a eles: 'Querem água? Apanhem', e eles apanharam."⁸

Bela ilustração, realmente. Mas olhemos de mais perto e vejamos que ciência econômica pode ser buscada nos escritos do autor dos *Caracteres*. Não é a desconfiança o que lhe rege as meditações no capítulo "Bens de fortuna"? "Em todas as condições, o pobre está bem mais próximo do homem de bem, e o opulento não está longe do descaramento. O *savoir-faire* e a habilidade não levam às grandes riquezas."⁹

Na escola de La Bruyère não se aprende a acreditar no sucesso da iniciativa empreendedora. No mínimo se aprende o ódio de classe e o desprezo ao dinheiro: "Existem almas sujas, feitas de lama e lixo, amantes do ganho e do interesse [...], ocupadas unicamente com seus devedores; sempre preocupadas com a redução do valor ou a depreciação da moeda. Tais pessoas não são nem parentes, nem amigos, nem cidadãos, nem cristãos, talvez nem homens: elas têm dinheiro."¹⁰ Nesse sentido, Braudel não terá sido mais historiador do que moralista.

Divergência, ou um giro da roda da Fortuna?

Quanto à divergência entre países da Reforma e da Contra-Reforma, entre Norte e Sul, Braudel acerta as contas com Max Weber sem muitos rodeios. De fato, a recusa deliberada de Max Weber a aceitar uma explicação dessa divergência unicamente pelas condições materiais da economia não poderia ser bem vista por Braudel.

A julgar por estas palavras de *A Dinâmica do Capitalismo*: "Para Max Weber o capitalismo, no sentido moderno do termo, teria sido, nada mais, nada menos, do que uma criação do protestantismo, ou melhor, do puritanismo. Todos os historiadores são contrários a essa tese sutil, se bem que não consigam livrar-se dela de uma vez por todas; ela não pára de reaparecer diante deles. E, no entanto, é manifestamente falsa. Os países do Norte simplesmente tomaram o lugar ocupado por muito tempo e brilhantemente antes deles pelos antigos centros capitalistas do Mediterrâneo. Não inventaram nada, nem no campo da técnica nem no manejo dos negócios.

Amsterdã copia Veneza, como Londres copiará Amsterdã, como Nova York copiará Londres. O que está em jogo, sempre, é o deslocamento do centro de gravidade da economia mundial, por razões econômicas, que não dizem respeito à natureza própria ou secreta do capitalismo.”¹¹

Deixemos Weber de lado e sua tese “sutil”, a qual Braudel não se priva de caricaturar grosseiramente para melhor refutá-la. Expusemos acima todas as reservas que sua interpretação suscita; interpretação que aos nossos olhos, justamente, não é bastante mental, e que para Braudel é por demais mental.

O texto citado não é absolutamente isolado. Em todas as suas descrições da mudança do eixo europeu do Sul para o Norte,¹² Braudel apóia-se exclusivamente no artigo de Richard Tilden Rapp, a quem, aliás, deixa o ônus da prova. “*Por volta de 1600 a Europa faz um giro, em benefício do Norte.*”¹³ O que é incontestável. Já contestável é o imputar essa oscilação a um atropelo violento, a altas retiradas impostas aos mercados do Sul pelo Norte: “Os holandeses, *grosso modo*, tomaram o lugar dos outros.”¹⁴

A substituição dos nórdicos pelos mediterrâneos “provém de uma pilhagem”¹⁵ e não de uma “melhor concepção dos negócios”.¹⁶ Assim como o fuzil substituiu a espada e a metralhadora o fuzil, a evolução das técnicas renovou a face do capitalismo, sem mudar o processo.

Oscilação, deslocamento do centro de gravidade¹⁷ no eixo Itália-Holanda: indubitavelmente. Mas quem desloca ou substitui quem? Para que haja revezamento, é preciso haver esgotamento da guarda descendente e ímpeto da guarda ascendente. Por que esse esgotamento? Por que esse ímpeto?

Finalizando, Braudel prefere a explicar descrever; nisto ele é o melhor. Sua abordagem é surpreendentemente clássica; ele pensa em termos de “grandeza e decadência”, e até de “roda da Fortuna”. Assim como os Estados territoriais se estendem ou encolhem “a espadas”, as potências econômicas crescem ou diminuem, numa agressiva e infundável concorrência.

A degradação do mental

Não é no mental mas no social que Braudel encontra as condições do desenvolvimento: “Há condições sociais para impulso e êxito do capitalismo.”¹⁸ Condições aliás pouco dinâmicas, apesar do título da coletânea de estudos (*A Dinâmica do Capitalismo*): o capitalismo “exige

certa tranqüilidade da ordem social, bem como certa neutralidade, ou franqueza, ou complacência do Estado".¹⁹ Certo, mas sobre esse papel mínimo do Estado um de Witt, mais de três séculos antes de Braudel, nos ensinou muito mais.

Para sugerir uma explicação sumária da divergência econômica franco-inglesa, seria suficiente dizer que "é por razões amplamente sociais e incrustadas em seu passado que a França sempre foi país menos favorável ao capitalismo do que, digamos, a Inglaterra"?²⁰ Compreende-se que Braudel não tenha prolongado a análise dessa divergência: havia o risco de que ela o levasse a constatar uma diferença de estado de espírito.

Quando ele evoca as "mentalidades", não o faz senão para ressaltar a resistência que elas opõem à mudança. Contudo, ele ilustrou a "lei" segundo a qual, nas mudanças ocorridas em determinada sociedade, *o econômico precede o social, que por sua vez precede o mental*.

Mas, então, como levar em conta a capacidade inovadora nos séculos XVII e XVIII, capacidade cujas afinidades eletivas com a Reforma já demonstramos? Como admitir que esta tenha favorecido a libertação do espírito de empreendimento? Seria preciso inverter a ordem dos fatores, estabelecendo a preeminência do mental sobre o econômico, e portanto a possibilidade de abalar o ambiente econômico a partir de novas atitudes mentais. Mesmo, se esse caso fosse exceção, não seria preciso reconhecer que ela transtornou as regras válidas até então e em todas as partes? Não seria essa exceção justamente a explicação da *divergência* cujo palco é a cristandade?

Para Braudel a explicação "mentalista" é suspeita de verbalismo. "Se quisermos compreender a origem das mentalidades capitalistas, é preciso transpor o universo encantado das palavras."²¹ Sem dúvida; e todas as críticas visando a tautologia dessas explicações são aceitáveis. Mas como é lamentável que Braudel não tenha aplicado seu imenso talento e seu conhecimento inesgotável para ultrapassar o universo das tautologias materialistas — e para explorar a análise daquilo que impulsionou, em certos momentos, tantos novos homens por tantos caminhos novos! A respeito de Sombart e de Weber, e de sua explicação da suposta superioridade do espírito ocidental, Braudel chegou ao ponto de escrever um dia que essa superioridade "resultou também de acasos, de violências da história, de uma errada distribuição mundial das cartas".²² "Distribuição das cartas": seria a história um jogo de azar? Mas, se se fala em distribuição, quem cometeu o erro? Uma Providência invertida? Estranha linguagem para um

historiador, talvez mais profundamente desconcertado do que desejaria deixar transparecer.

A inovação, a adaptação, a modernidade econômica, cultural e social não dependem do acaso nem da Providência; tampouco são mais efeitos mecânicos de um espírito que de uma matéria. São atitudes que sobem a encosta da determinação cega e sistemática. Fato é que para Braudel — como escreveu na conclusão da *Identidade da França* — os homens fazem menos a História do que a História os faz.

Um história que aguarda seus historiadores

Ainda está por ser escrita uma verdadeira história das mentalidades no que tange à economia. Nos últimos anos estudou-se muito a história do corpo, dos sentidos, das paixões. Mas a história das representações do poder, dos projetos de vida, dos comportamentos econômicos permanece um imenso canteiro de obras.

Entre os que nele trabalham, citemos Pierre Thuillier e seu belo livro sobre as mentalidades da aventura industrial.²³ Mas é significativo que tenha achado necessário justificar-se de tê-lo escrito: “Dado que recorrer às ‘mentalidades’ é considerado com frequência fantasia idealista, procurei construir uma verdadeiro discurso de defesa.” O resultado da pesquisa é fecundo. Permite reencontrar os homens, explorar-lhes as estruturas mentais, investigar-lhes as convicções práticas e os mitos culturais. Essa obra evoca com pertinência fatos tão importantes como a nova aliança da técnica e da ciência, tal qual a pratica na Inglaterra a *Royal Society*, agrupando, desde o início do século XVIII, sábios e industriais para pôr fim ao divórcio entre academias e indústrias, entre ciências e artes mecânicas. Divórcio esse que, no caso da utilização da força motriz do vapor d’água, terá durado dezesseis séculos, uma vez que Hiéron de Alexandria concebera a colípora, verdadeira turbina a vapor — mas seis séculos antes o platonismo havia reduzido ao silêncio os inventores de máquinas, acusados de “corromper a geometria”.

Estudos como esse podem evidenciar que o atraso industrial francês com relação à Inglaterra, e o avanço, em seguida, da Alemanha com relação à França são imputáveis a uma divergência das mentalidades, como já demonstramos ao enumerar as resistências, os atrasos, as oportunidades perdidas

de um desenvolvimento técnico e industrial. O instrumento científico não era menos bem dominado na França do que do outro lado da Mancha ou do Reno. Mas na França, para a maioria dos espíritos, a ciência era um fim em si, não um instrumento. “Não, não, é muito mais belo quando inútil!”, exclama generosamente Cyrano de Bergerac. Que Edmond Rostand tenha revivido a personagem fazendo-a dizer palavras que ainda nos tocam revela claramente uma constante histórica, tradução de uma constante mental.

Contudo, até Pierre Truillier não reconhece a autonomia do fator mental. Para ele as mentalidades são “uma variável intermediária, ela própria condicionada pela natureza da sociedade”.²⁴ Ora, a desigualdade do desenvolvimento entre um país e outro, apesar da globalização da ciência, não nos parece repousar, em última análise, num tipo de sociedade, mas em atitudes comportamentais e mentais de que esse tipo é produto ou reflexo. Resta-nos estabelecer, ao contrário de Braudel, a preeminência do fator mental — e particularmente do desenvolvimento científico, técnico e econômico — sobre os demais parâmetros da história das sociedades.

Assim, o grande historiador, como antes dele os analistas sociais, não conseguiu encontrar, atrás da abundante massa de realizações suscitada pela assombrosa vitalidade do Ocidente, a mola que as pôs em movimento. Atrás das densas florestas que conhecia e amava mais do que ninguém, ele não soube encontrar a árvore da vida.

SEXTA PARTE

**IGREJA CATÓLICA E
MODERNIDADE ECONÔMICA**

ROMA E A LIBERDADE

Ao longo deste percurso nos encontramos constantemente com a Igreja Católica. Vimo-la crispar-se quando do Concílio de Trento. Para defender-se dos ataques das reformas luteranas ou calvinistas, ela fechou-se na defensiva para em seguida lançar-se à contra-ofensiva. Legitimou suas posições num sistema de argumentação, endurecendo portanto muitas das linhas de seus ensinamentos, de seus dogmas, de sua organização, de sua cultura. Converteu então uma experiência, evolutiva por natureza, em doutrina, intangível por proclamação.

Ora, a divergência que atingiu a cristandade ocidental no século XVI produziu efeitos depois da época das Reformas e da Contra-Reforma. A questão é saber se o Magistério romano manteve o endurecimento de Trento no decorrer de quatro séculos e meio que transcorreram desde então. Tabus do lucro e da usura, recusa da novidade e da modernidade, pretensão de deter o monopólio da verdade, desconfiança quanto à liberdade individual: o que diz a Igreja entre Trento e nossos dias?

Cuidemos entretanto para não nos enganar de debate. Não se trata em absoluto de responsabilizar Roma pelas resistências ao progresso, pelos atrasos de desenvolvimento ou pelas convulsões econômicas e sociais por que passaram as nações latinas: estas não podem senão culpar-se a si mesmas. Aliás, a lógica do Magistério é a pregação do Evangelho. Como diz o recente *Catecismo da Igreja Católica*: "A Igreja emite um julgamento moral em matéria econômica e social quando os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas o exigem. Na ordem da moralidade, compete a ela missão distinta da missão das autoridades políticas."¹ O desenvolvimento econômico não poderia portanto ser enfocado, em sua perspectiva, como um fim em si.

Mas resta o fato de que, segundo as palavras proféticas de Paulo VI, "*o desenvolvimento é o novo nome da paz*". Mas, antes de ousar fazer essa afirmação, a Igreja precisou trilhar um longo caminho.

O silêncio do Magistério

Aparentemente, a Contra-Reforma conseguira estabilizar o mapa religioso da Europa. Não pudera realizar nenhuma reconquista; pelo menos os Estados que eram católicos assim permaneceram. Acontece, porém, que as fronteiras culturais nunca são estanques. Muitas das idéias condenadas pela Contra-Reforma conseguiram introduzir-se nos países que continuaram católicos. Tanto mais porque eles se iam secularizando durante tal processo de contágio.

A catolicidade mobilizara todos os seus recursos, e primeiramente os recursos puramente religiosos, no combate às Reformas. Mas contra o espírito filosófico, contra as Luzes, a luta foi muito mais difícil. É digno de nota que durante todo o decorrer do século XVIII a Igreja em geral e Roma em particular pareçam ausentar-se do debate. As respostas são da ordem da devoção ou da repressão; mas o terreno intelectual é, por assim dizer, deixado nas mãos do adversário.

Daí resulta que toda a reflexão sobre a sociedade política e civil se desenvolva sem referências religiosas. Não se pensa com a Igreja, que já parece não pensar. Adquire-se o hábito de pensar sem ela, ou mesmo contra ela; mas a prudência aconselha a não espalhá-lo aos quatro ventos. Deliberada ou insidiosamente, laiciza-se todo e qualquer pensamento sobre a sociedade, sobre o poder político, sobre a economia.

O campo da decisão política não pára de crescer em detrimento da Igreja. Na segunda metade do século XVIII o poder temporal não hesita em intervir na organização eclesiástica. A supressão dos jesuítas, finalmente avalizada por Roma, é o testemunho mais eloqüente do triunfo do Estado sobre a Igreja. Mas muitos outros fatos o ilustram. José II na Áustria reorganiza a Igreja Católica de acordo com sua conveniência. Luís XVI, muito antes de 1789, reagrupa os conventos, suprime ordens religiosas, sem que a Igreja reaja. A Constituição civil do clero inscreve-se não contra esse movimento, mas na sua esteira.

A síndrome da Contra-Reforma

Mas a corda foi esticada demasiadamente. A violência revolucionária explode. Roma reage e condena. Em breve, o que

está em jogo já não é o patrimônio territorial da Igreja nem sua liberdade de organização; é a própria fé. Derrama-se sangue de mártires, e isso já não acontecia havia séculos, a não ser nas longínquas terras das missões.

Nessa provação, Roma retempera seu vigor. Quando a Revolução se esgota, a Igreja Católica reencontra o sentimento de missão. Em meio ao desnorreamento das idéias "filosóficas", abre-se para ela uma longa via para readquirir a ascendência moral e social e propor a reconciliação entre a mensagem religiosa e a sociedade ocidental. Mas a síndrome da Contra-Reforma logo se manifestará. Roma cairá novamente em todas as armadilhas de uma atitude definida de maneira demasiado estrita.

Como a Revolução foi feita sob a bandeira da liberdade, Roma vai empenhar-se na luta contra a liberdade. Como a Revolução reivindicou ao máximo a soberania do poder político, Roma vai reivindicar o direito da Igreja de dirigir a sociedade espiritualmente. Como a Revolução, na primeira metade do século XIX, desvia suas pretensões para o simples "liberalismo" (a palavra tinha uma conotação diferente na época), Roma será resolutamente antiliberal.

Mas Roma fala. O papa exerce novamente seu magistério numa Igreja que se torna cada vez mais ultramontana, agregada em torno de seu chefe, extraindo confiança de sua unidade de espírito e de ação. Pois para a Igreja o século XIX é um século de árduos combates, durante o qual ela contará mais derrotas do que vitórias.

À nossa pesquisa interessa, portanto, saber de que maneira a Igreja vai reagir às condições do mundo moderno. Dispomos para isso do conjunto das encíclicas pontificais. Todas são grandes textos, longamente elaborados, vigorosamente argumentados; emitem também uma mensagem que, para ser compreendida por todos, visa à simplicidade.

O Syllabus, ou a linguagem da ruptura

Começemos por um texto que marcou com inigualável vigor a oposição entre a Igreja Católica e a modernidade: a encíclica *Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864, seguida do *Syllabus*, que é seu resumo espetacular, em forma de catálogo de todos os erros prejudiciais ao monopólio espiritual e ao poder temporal da Igreja Católica: socialismo, franco-maçonaria, galicanismo etc., mas acima de tudo o "liberalismo moderno".

“Onde a religião for banida da sociedade civil”, escreve Pio IX, “e a doutrina e a autoridade da revelação divina forem repudiadas, a verdadeira noção de justiça e de direito humano fica obscurecida e se perde, e a força material toma o lugar da justiça e do direito legítimo.” E ainda: “Uma sociedade não submetida às leis da religião e da verdadeira justiça *já não pode ter por meta senão juntar e acumular riquezas*, nem seguir outras leis em seus atos senão o indomável desejo da alma escrava de suas paixões e interesses.” Tiremos a tampa, e desta nova caixa de Pandora sairão na mais completa desordem os mais diversos males, contraditórios entre si, mas em oposição, juntos, à verdade única: “o erro funesto do *comunismo* e do *socialismo*”, o naturalismo, o panteísmo, o racionalismo, o indiferentismo, o liberalismo.

A habilidade do *Syllabus* consiste em apresentar um repertório sistemático de erros onde não está ausente a caricatura, uma caricatura feita para provocar reação de rejeição. Citemos por exemplo: “Deus e o mundo são uma só e mesma coisa, e por conseguinte também o espírito e a matéria, a necessidade e a liberdade, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o junto e o injusto.” Essa confusão generalizada seria seguramente inaceitável; mas seria consequência necessária da assimilação panteísta de Deus ao mundo?

Apesar de tudo, podem-se rejeitar, seguindo Pio IX, as proposições que privam a Igreja de sua própria liberdade (“28. Os bispos estão proibidos de publicar as próprias cartas apostólicas sem a autorização do governo civil”); ou as que dão primazia ao direito do Estado sobre os direitos do Homem (“39. Sendo a origem e a fonte de todos os direitos, o Estado goza de direito sem limites”); ou, ainda, o desequilíbrio entre direito e dever nas grandes “declarações” (“59. O direito consiste no fato material, todos os deveres do homem são inúteis”); ou, enfim, o puro cinismo envolto em hipocrisia (“61. Uma injustiça de fato sucedida não causa nenhum dano à santidade do direito”).

O excesso, o cinismo, a intolerância dessas proposições as tornam tão evidentemente condenáveis, que é lícito interrogarmo-nos sobre a utilidade de condená-las.

“Uma colossal zombaria”

Inversamente, outras proposições “condenáveis” e condenadas — e não pouco importantes — provocam hoje o assentimento espontâneo

do leitor, fosse ele um bom católico. O que existe ainda por dizer sobre a idéia de que “cada homem é livre para abraçar e professar a religião que à luz da razão ele considerar verdadeira” (15)? Seria absolutamente errado garantir “o exercício público dos cultos particulares (78 e 79)?

O catálogo de “erros” termina por algo que nos parece verdadeira provocação: “80. O Pontífice romano quer e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna.”

A não ser que se confundam progresso, liberalismo e civilização moderna numa mesma infâmia e que se considere que “a liberdade civil de todos os cultos”, a liberdade de pensamento e de opinião conduzem à “corrupção mais fácil dos costumes e do espírito dos povos e à extensão da peste do indiferentismo”, é forçoso reconhecer que esta última proposição é algo atraente; o leitor não se mostra naturalmente disposto a vê-la anatematizada.

A provocação foi claramente sentida na época — mais dolorosa, com toda a certeza, pela ala liberal da Igreja. Para Monsenhor Dupanloup, por exemplo. O bispo de Orleães, preocupado em não se separar de Roma, teve de empregar toda a sua engenhosidade retórica para fornecer uma versão liberal dessa condenação do liberalismo.² Empenhou-se em demonstrar que a encíclica não havia absolutamente condenado “o que pode haver de bom no progresso, de realmente útil na civilização moderna, de realmente liberal e cristão no liberalismo”.

Não é de espantar que sua brochura, “imenso e generoso esforço para conciliar as condenações do *Syllabus* com os princípios liberais das sociedades modernas”, tenha sido interpretada como “uma colossal zombaria”.³ Pio IX felicitou seu bispo em 5 de fevereiro de 1865, mas em termos muito gerais e sem realmente aprová-lo. Não podia fazê-lo. Ele usara uma linguagem de ruptura, porque achava que a Igreja nada tinha para ganhar com compromissos, e particularmente com compromissos de linguagem.

1888: *Libertas praestantissimum*

Um ano antes do centenário de 1789, Leão XIII corrige o tiro de Pio IX. O objetivo de sua encíclica, *Libertas praestantissimum*,⁴ é apresentar a Igreja Católica como adversária do liberalismo, mas não da liberdade, “excelente bem da natureza e atributo exclusivo dos seres dotados de inteligência ou razão”.⁵

A missão libertadora de Jesus Cristo é lembrada por Leão XIII;

daí resulta que sua Igreja é guardiã da liberdade, liberdade que ele “veio restaurar e ampliar”. A ambigüidade está instalada nas premissas do raciocínio. Só a Igreja pode garantir a liberdade dos filhos de Deus. Da análise filosófica do livre arbítrio, Leão XIII conclui que, “seja nos indivíduos, seja nas sociedades, e junto aos superiores tanto quanto junto aos subordinados, a liberdade humana supõe a necessidade de obedecer a uma regra suprema e eterna”.⁶

A liberdade dos “liberais” modernos não supõe essa “necessidade”, e Leão XIII denuncia, pois, “*a concepção liberal da liberdade*”. A liberdade deles, segundo ele, usurpa seu nome, e os “liberais”, “a exemplo de Lúcifer, de quem são as criminosas palavras ‘não servirei’, dão o nome de liberdade ao que não passa de pura e absurda falta de decência”.⁷

O ataque dirige-se sucessivamente aos diversos aspectos dessa perversão da liberdade: concepção de soberania sem freio, autonomia da razão no plano moral, espírito de laicidade.

A “liberdade dos cultos” (as aspas são da encíclica) é recusada. A igual dignidade dos cultos não pode ser tornada princípio, como faz o liberalismo, sem recusar o direito da verdade. Na prática, a Igreja admite a tolerância dos cultos na sociedade civil; ela não admite que em nome dessa tolerância o Estado corte seus laços com Deus.

É preciso assinalar a esse respeito que algumas das formulações da encíclica, com um ar provocador para um francês católico de hoje, que vive numa sociedade onde há separação entre Igreja e Estado, seriam perfeitamente aceitáveis para um cidadão dos Estados Unidos, para um escandinavo ou para um britânico: “O Estado deve render culto a Deus. A sociedade civil deve necessariamente reconhecer Deus como seu princípio e seu autor.”⁸

É estranho que o elo entre a sociedade civil, o Estado de direito e o Deus cristão tenha permanecido vivaz e continue a ser vivido sem dificuldade nas nações de tradição protestante, ao passo que o rompeu a “filha mais velha da Igreja”. Não terá sido por causa da tradução eclesial que Roma não cessou de suscitar esse reconhecimento espiritual? A guerra interminável, travada durante todo o século XIX nos países católicos, entre a liberdade sob a tutela da Igreja e o liberalismo anticlerical deslocou a questão da liberdade do campo antropológico para o político.

Um ponto forte da argumentação pontifical é a crítica ao voluntarismo estatal livre de qualquer regra superior. Será preciso lembrar que na França, no momento em que Leão XIII escreve, nenhum procedimento constitucional permite verificar se as leis

editadas pela maioria do momento estão ou não em conformidade com os direitos do homem? Não é falso dizer que o liberalismo político paradoxalmente resultou em atribuir "ao Estado um poder despótico e sem limites".⁹

As liberdades e o progresso

Desde as controvérsias da Reforma a Igreja estava muito consciente de que, nesse combate acerca dos espíritos, o domínio das armas da comunicação intelectual era vital. Assim, a liberdade de palavra, de imprensa, de ensino, de pesquisa são tratadas por Leão XIII como a suposta "liberdade dos cultos".

Depositária exclusiva da verdade sobrenatural,¹⁰ a Igreja Católica não pode suportar o exercício incontrolável dessas liberdades. Para justificar seu patronato sobre o conjunto das atividades sociais (imprensa, educação, vida política, moral), a Igreja pode valer-se, segundo Leão XIII, dos imensos serviços que prestou: "o cuidado admirável com que conservou os monumentos da sabedoria antiga, o abrigo que deu, em todas as partes, às ciências, *o encorajamento que sempre deu a todos os progressos*, favorecendo particularmente as próprias artes, que são a glória da civilização de nossa época".¹¹

Sem negar o magnífico desabrochar de todas as artes nas sociedades católicas nem a importância da atividade científica nas cortes pontificais ou episcopais, podem-se emitir algumas reservas a esse auto-incensamento progressista de Leão XIII. O dossiê histórico do casamento entre a Igreja e as letras ou as ciências é tão brilhante quanto ele pretende? Seria longa a lista dos obstáculos levantados pela Igreja no caminho do progresso científico, técnico, econômico, político. Depois do encorajamento dado a Copérnico nas pesquisas que substituíam o geocentrismo pelo heliocentrismo, ocorreu o tratamento infligido a Giordano Bruno e a Galileu, que haviam retomado as mesmas demonstrações: a prisão para este último, que aceitou retratar-se; a fogueira para aquele, que recusou fazê-lo. É verdade que nesse ínterim o drama da Reforma e do cisma havia dilacerado a Igreja. E Roma passou a "atirar em tudo o que se mexia".

Leão XIII pretende também que: "De todas as liberdades civis isentas de excessos a Igreja sempre teve o costume de ser uma mui fiel protetora, o que atestam particularmente as cidades italianas que, sob o regime municipal, alcançaram a prosperidade, o poder e a glória, enquanto a influência salutar da Igreja, sem encontrar nenhuma

oposição, penetrava em todas as partes do corpo social.”¹² A História é menos simples do que a lição que dela ele tira. Além disso, por trás dessa ligação no âmbito das liberdades civis e da prosperidade coletiva, os princípios continuam remetendo a uma antropologia negativa — uma antropologia da submissão e da dependência: “Em resumo, o homem deve necessariamente permanecer por inteiro em real e incessante dependência de Deus, e, por conseguinte, é absolutamente impossível compreender a liberdade do homem sem obediência a Deus e submissão à sua vontade.” Mal retransmitida ou mal compreendida, desferida como um *diktat*, essa doutrina corria evidentemente o risco, no registro das ações temporais, de paralisar a iniciativa e acorrenar as consciências.¹³

Recapitulando os principais pontos de sua encíclica e fornecendo “diretrizes práticas”, Leão XIII caricatura o liberalismo, recusando reconhecer uma posição intermediária entre a adesão ao catolicismo e a insurreição “contra a autoridade suprema de Deus”. De fato, a condenação é gradual: liberalismo *integral*, racionalismo, naturalismo, separação entre Igreja e Estado, acomodações mais ou mesmo indulgentes... Leão XIII chega a afastar Roma do debate que agita a França desde 1870 — a favor ou contra a República.

O “Papa da coligação” já desponta; entre uma realza anticlerical (que ele tem de suportar na Itália) e uma República conservadora e respeitosa da Igreja (que ele já faz votos de que se instale na França, na falta de uma improvável restauração monárquica), a Igreja não hesita. Leão XIII conclui sua encíclica com um profissão de neutralidade com relação aos diversos regimes constitucionais, desde que “sua instituição não viole o direito de ninguém e respeite em particular os direitos da Igreja”.¹⁴

Mas volta-se sempre ao ponto de partida. Leão XIII monopoliza e confisca a legitimidade da liberdade, recusando-a aos “liberais”. No entanto, que liberal autêntico (e não caricatural) não faria sua esta definição de Leão XIII: “Uma liberdade só deve ser reputada legítima caso aumente nossa faculdade para exercer o bem; fora disso, nunca.”¹⁵ Dessa liberdade que engrandece o homem, material e espiritualmente, por que o liberalismo seria excluído?

1891: *RERUM NOVARUM*

A torre Eiffel, emblema da revolução industrial em todo o seu esplendor, estava erigida havia dois anos quando apareceu a encíclica *Rerum Novarum*, sobre a condição dos operários (15 de maio de 1891).¹ É assinada pelo mesmo Papa, Leão XIII.

Três anos depois da *Libertas praestantissimum*, ele muda completamente de assunto. Aborda um tema sobre o qual Roma jamais se havia pronunciado — mas que já modelava as sociedades européias fazia mais de cinquenta anos: a questão social. A antropologia da liberdade só havia sido evocada até então pelo aspecto da vida política e cultural. Ei-la aqui tratada através da vida econômica e social.

A encíclica parece reconciliar a Igreja com a modernidade, assumindo os problemas com vigor (direito de propriedade, salários, intervenção do Estado, associações corporativas ou sindicais) e propondo soluções. De tal maneira que alguns se apressam a ver nela um manifesto socialista — apesar das reiteradas condenações do socialismo que ela comporta. Outros vêem um retorno à Idade Média, uma invasão teocrática nas questões sociais, uma condenação do individualismo.

Para melhor avaliar a influência que poderia ter o “Papa dos operários” no curso das concepções e das realizações econômicas e sociais, nada pode substituir a análise do documento original.

Indignação diante do progresso

A reflexão abre-se em tom dramático. A condição dos operários é “consequência funesta de uma sede de inovações que se apoderou há muito tempo das sociedades e as mantém numa agitação febril...”² O vocabulário associa com regularidade inovação, progresso, novidade (“esses progressos incessantes da indústria, esses novos caminhos que as artes abriram...”)³ a alteração, corrupção, miséria, conflito.

Ninguém pensa em negar a gravidade da situação do mundo operário na época da *Rerum Novarum*. Já citamos acima fortes condenações, de bocas católicas, na década de 1830. Imputar essa situação à sede de inovação, de progresso, de novidade parece, em contrapartida, mais discutível. Deixemos de lado essa nova manifestação do medo da inovação, da *neofobia* católica. O que importa é que Roma expõe sua preocupação em remediar a “mudança das relações entre operários e patrões [...] e a corrupção dos costumes”,⁴ em livrar os espíritos da “espera ansiosa” em que estão mergulhados, em tratar o problema social em termos de “direitos e deveres que devem ao mesmo tempo comandar a riqueza e o proletariado, o capital e o trabalho”.

Trabalho e propriedade

Um dos primeiros objetivos da encíclica é assentar solidamente “a propriedade privada e pessoal” como um “direito natural”.⁵ Essa demonstração rejeita a teoria socialista da propriedade coletiva. Contudo, por uma espécie de balanceamento das condenações, Leão XIII lamenta o fim das corporações, desaprova o empréstimo a juros, denuncia a desumanidade da concorrência. São os males gerados pelo liberalismo — tão nocivo, portanto, no terreno econômico e social quanto o é aos olhos da Igreja no terreno político e cultural.

Diante de ambos os perigos, a propriedade aparece como uma espécie de refúgio — mas para Leão XIII se trata essencialmente da propriedade imobiliária.⁶ A aquisição de um imóvel pessoal (campo ou casa) é a principal motivação do trabalho. É a terra que fornece o modelo de qualquer propriedade.⁷ Em um texto no qual a expressão “*Rerum Novarum*” indica uma sede de agitação febril e funesta, não pode surpreender que se professe uma nostalgia da economia rural, do trabalhador curvado sobre sua terra: “Esse campo revirado com arte pela mão do lavrador mudou completamente de natureza: era selvagem, ei-lo alqueivado; era infecundo, tornou-se fértil; o que o tornou melhor é inerente ao solo, e se confunde tanto com ele que seria impossível separá-los.”⁸ É quase a imagem do servo camponês acorrentado à gleba.

De fato Leão XIII estende o caráter de direito natural ao “direito de propriedade *mobiliária* e imobiliária”.⁹ Todavia, o único exemplo valorizado é a propriedade territorial agrária. Só a terra não mente. A terra, a fecundidade da natureza são para o homem as verdadeiras

promessas de subsistência e a garantia de elevação.¹⁰ Por trás dessa visão, aparece a idéia de que a autarquia familiar é uma perspectiva mais recomendável do que a produção industrial e as trocas.

A Igreja, única autoridade competente

Uma vez denunciado o mal liberal e afastado o remédio socialista, resta estabelecer a competência do médico pontifical: ela é total e exclusiva, se crermos em Leão XIII: “É com toda a segurança que abordamos este assunto, e na plenitude de nosso direito; pois a questão de que se trata é de tal natureza que, a menos que se apele para a religião e para a Igreja, nunca será possível encontrar-lhe solução eficaz [...]. Seguramente, uma causa dessa gravidade requer também de outros agentes atividade e esforços [...]. Mas o que afirmamos sem hesitação é a inutilidade de sua ação fora da ação da Igreja.”

Mais uma vez, longe de promover um sentimento de responsabilidade individual ou coletiva, a Igreja se afirma como a única autoridade competente.

Essa reivindicação tem sua lógica, porque justamente a iniciativa católica vai começar por recusar a autonomia do que se poderia chamar ordem da vida material, da economia. O trabalho é requerido antes de mais pela necessidade sobrevivência.¹¹ Sua finalidade imediata é o bem-estar. Mas seu significado final encontra-se na ordem da espiritualidade, ou da Providência divina. O trabalho é uma expiação, a riqueza e a pobreza são provas.

“O primeiro princípio por considerar é que o homem deve aceitar com paciência sua condição.”¹² O trabalho é “imposto como expiação”, ainda que, precisão importante, seja expiação honrosa: “O trabalho do corpo, longe de ser motivo de vergonha, honra o homem.”¹³

Riqueza ou pobreza, não importa. Só o uso que se faça dessa riqueza ou pobreza pode valer méritos para a outra vida, a única verdadeira. O estado das sociedades importa menos do que a situação de seus membros com respeito à salvação: “Quanto aos deserdados da fortuna”, acrescenta Leão XIII, “eles aprendem com a Igreja que, segundo o julgamento do próprio Deus, a pobreza não é um opróbrio e que ninguém deve enrubescer por precisar ganhar o pão com o suor do rosto” — a exemplo do próprio Jesus.¹⁴

Por mais profunda que seja a compaixão de Leão XIII pela miséria dos operários de seu tempo, por mais fortalecedor que possa ser o preceito tradicional acerca “da eminente dignidade dos pobres”, a

salvação que ele lhes propõe é, definitivamente, a da caridade segundo o apóstolo Paulo. Paciência, renúncia, resistência: “A caridade é paciente; não busca seu próprio interesse; ela tudo sofre, tudo suporta.”¹⁵

O Estado-providência

Leão XIII, porém, não pára aí — e é no que se segue que reside a novidade. Ele consagra metade de seu texto¹⁶ a invocar o recurso “aos meios humanos”, e a definir o papel do Estado, do patrão, do operário. A encíclica vai multiplicar as proposições concretas sobre as instituições de caridade, as sociedades de socorro mútuo, de beneficência e de assistência fraternal, os sindicatos cristãos. Pode surpreender a ambivalência das diretrizes espirituais incluídas na *Rerum Novarum*: de uma lado, programa de renúncia aos bens deste mundo; do outro, catálogo de indicações muito terrenas sobre a organização sindical, os salários, as garantias da propriedade privada.

Essa ambivalência se duplica. Após o negro e justo quadro dos trabalhadores “entregues a patrões desumanos e à cupidez de uma concorrência desenfreada”,¹⁷ Leão XIII, subitamente otimista, pede aos governantes que “ajam de maneira que da própria organização e do governo da sociedade derive espontaneamente e sem esforço tanto a prosperidade pública quanto a privada”.¹⁸ Esse voto de prosperidade universal contrasta com a atitude que glorifica a pobreza, vincula o trabalho à punição do pecado original e, para terminar, exorta à paciência.

Eis portanto o Estado instado a agir como responsável do bem comum na vida econômica, encarregando-se de promovê-la sem pôr o bem moral em perigo — função que Leão XIII resume numa frase: “Que o Estado se constitua, pois, na providência dos trabalhadores que pertencem à classe pobre em geral.”¹⁹

O *Estado-providência* (a expressão vem daí) deverá “afastar com sabedoria as causas dos conflitos entre operários e patrões”.²⁰ O Estado tem o papel de árbitro e de regulador. Deve fazer com que o salário permita ao operário, no término de uma vida parcimoniosa de “prudentes poupanças”, “conseguir um dia adquirir modesto patrimônio”.²¹

A Igreja ataca a teoria liberal da extinção do poder do Estado. Ela adapta às novas condições dos assalariados a concepção antiga e tomista do poder político responsável pelo bem comum: do mesmo modo que o Príncipe de outrora devia intervir no mercado para garantir o

abastecimento vital de sua comunidade, o Estado moderno deve intervir para garantir o “salário vital”.

Mas o Papa também se preocupa em não fazer demasiadas concessões ao Estado moderno; sabe que, assentado na democracia e não na origem divina e na missão cristã, ele pode tornar-se um instrumento hostil à Igreja e à religião. Além disso, sem recear uma contradição manifesta, outra passagem da encíclica retoma o termo “providência” para negá-la como função do Estado: “E que não se recorra à providência do Estado, pois o Estado é posterior ao homem, e, antes que aquele pudesse formar-se, o homem já havia recebido da natureza o direito de viver e de proteger sua existência.”²²

O Estado cristão pode participar da ação da providência; no Estado ateu há o risco de ele substituir ilegítimamente a providência. A contradição desaparece numa lógica religiosa. Mas essa lógica não é feita para assegurar a autonomia do campo econômico.

Sociedade civil ou sociedade cristã?

A “doutrina social da Igreja”, tal qual instituída por Leão XIII, parece menos uma doutrina da Igreja acerca da sociedade civil do que um visão católica da sociedade cristã. Trata-se, definitivamente, de construir a cidade de Deus no decorrer de uma peregrinação na terra, e não de construir a cidade terrestre com a ajuda de Deus.

A principal inovação da encíclica é propor formas de organização social que tenham valor em si mesmas. Leão XIII menciona as sociedades de socorro mútuo, as patronagens, mas prossegue, “o primeiro lugar pertence às corporações operárias”.²³ Para apoiar essa idéia, ele evoca o papel benéfico que representaram no passado: “Nossos ancestrais experimentaram por muito tempo a influência benéfica das corporações; pois, enquanto os artesãos nelas gozavam de inestimáveis vantagens, as artes, como uma abundância de monumentos o atestam, delas extraíam novo brilho e nova vida.”²⁴ Contudo, o Santo Padre reconhece que, para que sejam fonte de renovação, “não há dúvida de que é preciso adaptar as corporações à nova situação”.²⁵

A imensa generosidade que anima a *Rerum Novarum* não contém promessas de futuro melhor senão quando remete as sociedades a um passado corporativista e terreno. O texto de Leão XIII conjuga desse modo o tom alarmista e o idílico: uma volta à vida espiritual dos

primeiros cristãos em breve vencerá a febre das “coisas novas”. Não se pode deixar de saudar a audácia intelectual do “Papa dos operários”. Pode-se observar, todavia, que o elemento espiritual que move a encíclica tem a missão de transcender, mais do que impulsionar, a vida econômica.

1931: *QUADRAGESIMO ANNO*

O quadragésimo aniversário da encíclica *Rerum Novarum* foi para o papa Pio XI ocasião de balanço da doutrina social da Igreja.¹

Em diversos aspectos é um texto mais ameaçador, mais duro. É verdade que a situação evoluiu muito. Na Rússia, o comunismo triunfou. Nos Estados Unidos, a crise econômica acaba de explodir. Na Itália, desenvolve-se uma ideologia estatal que pretende ir mais longe que o socialismo e o liberalismo, mas que é feita num clima que, apesar dos acordos de Latrão, a Igreja Católica considera mórbido.

A terceira via

A nova encíclica é portanto posta, mais explicitamente do que a *Rerum Novarum*, sob o signo da renovada condenação “dos erros do socialismo e das falsas teorias da liberdade humana”. O Papa “não exige nada do liberalismo nem do socialismo, tendo-se revelado o primeiro totalmente impotente para resolver a questão social, e propondo o segundo um remédio pior do que o mal, capaz de fazer a sociedade humana passar por perigos ainda maiores”.² A Igreja propõe uma terceira via.

Não obstante, a condenação do liberalismo e do socialismo não são perfeitamente simétricas. O socialismo continua a ser “o principal adversário”³ — sobretudo a variante comunista, “intrinsecamente perversa”, “selvagem e desumana, de natureza ímpia e injusta”.⁴ Quanto ao sistema capitalista, não “é intrinsecamente mau, mas foi viciado”.⁵ Comporta um componente nocivo: o individualismo.

Aos olhos de Pio XI, o individualismo não é “perigo” menor do que o socialismo.⁶ Suas conseqüências são funestas: “concentração de poder e de recursos... fruto natural de uma concorrência que não tem limites; só os mais fortes permanecem de pé”...⁷ Seguem-se vigorosas

denúncias do “imperialismo econômico” e do “internacionalismo ou imperialismo internacional do dinheiro”.⁸ “Aí estão”, conclui Pio XI, “as últimas conseqüências do espírito individualista na vida econômica. A livre concorrência destruiu-se a si mesma. O apetite de lucro deu lugar a uma desenfreada ambição de dominar. Toda a vida econômica se tornou horivelmente dura, implacável, cruel.”⁹

O estado de coisas descrito por Pio XI dificilmente pode ser contestado. Em alguns aspectos, sua análise é profética. Disso não decorre, porém, que seja pertinente seu diagnóstico sobre a economia de mercado. O que se esconde sob os termos concorrência, individualismo, liberalismo é um amálgama, graças ao qual é pronunciada uma inapelável condenação. Teria sido preciso saber se os monopólios internacionais, “a ditadura econômica”, “a ambição desenfreada de dominar” são conseqüência necessária e inexorável do espírito do individualismo, ou tão-somente sua perversão.

Na linha de Leão XIII, Pio XI quer derrubar os “ídolos do liberalismo”. Empenha-se em procurar destruir esses “falsos dogmas do liberalismo que havia muito paralisavam toda e qualquer intervenção eficaz dos poderes públicos”.¹¹ Prolonga o entusiasmo estatal de Leão XIII; retoma sua defesa de um Estado inspirado pela caridade e pela preocupação do bem comum, e exalta a audácia do predecessor: “Quando ao papel dos poderes públicos, Leão XIII transpõe com audácia as barreiras com que o liberalismo havia contido sua intervenção.”¹² De fato ele acrescenta um bemol, uma nota de prudência: o Estado “deve conceder aos indivíduos e às famílias uma justa liberdade de ação”, “com a condição, entretanto, de que o bem comum seja salvaguardado e que não se causem danos a ninguém”.¹³

De qualquer forma, a liberdade de ação não se estende às empresas, e o principal poder de intervenção permanece nas mãos dos poderes públicos.

Não é fato que, ao contrário, a história do desenvolvimento econômico ensina que a liberdade de ação individual deve vir em primeiro lugar e a intervenção dos poderes públicos em segundo, ou ser até secundária? A Igreja Católica ainda não se livrou do sonho de um Estado paternalista e providencial, cujos efeitos e defeitos ela ainda não percebeu.

O preceito do desenvolvimento

Apesar de tudo, a atitude de levar em conta as “coisa novas” progrediu sensivelmente desde a *Rerum Novarum*. A modernidade começa a ser aceita. O modelo agrícola vai-se afastando. O antigo preceito da caridade recebe um prolongamento inovador. Além da ação caridosa individual, puramente redistribuidora, propõe-se o emprego produtivo do rendimento disponível: “Quem consagra os recursos mais amplos de que dispõe a *desenvolver uma indústria, abundante fonte de trabalho remunerado*, desde que esse trabalho seja usado para produzir bens realmente úteis, estará praticando de maneira digna de nota e particularmente apropriada às necessidades do nosso tempo o exercício da virtude da generosidade.”¹⁴ Eis uma nova linguagem: a legitimação do investimento pela caridade constitui um encorajar ao desenvolvimento; em suma, vinho novo despejado em velhos odres.

Esse não é o único sinal de modernidade que a *Quadragesimo Anno* encerra, atrás da face vingativa voltada contra os “postulados do liberalismo manchesteriano”.¹⁵

A legitimidade do salariado é proclamada com vigor. O Santo Padre propõe somente enriquecer-lhe o conteúdo. Recomenda “moderar um pouco, na medida do possível, o contrato de trabalho mediante elementos extraídos do contrato de sociedade. É o que já se começou a fazer, de forma variada, não sem lucro substancial para os trabalhadores e para os detentores de capital. Assim, *operários e empregados passaram a participar da propriedade da empresa, de seu gerenciamento, ou dos lucros que ela aufera*”.¹⁶ Os pioneiros do interesse nos benefícios e da participação são solenemente encorajados em seu trabalho fundador — e esse ensinamento terá repercussão na França até em projetos por que o general de Gaulle tinha especial apreço.

Outro traço de modernidade: Pio XI já não trata o problema social, como o predecessor Leão XIII, unicamente em termos de capital e trabalho — qualquer que seja sua interdependência.¹⁷ Pio XI associa a eles um terceiro termo, a inteligência: “A menos que a inteligência, o capital e o trabalho se unam e fundam de alguma forma num princípio único de ação, a atividade humana está fadada à esterilidade.”¹⁸ É preciso ressaltar essa clara ênfase — já então — de um fator imaterial da economia e do crescimento, ainda que Pio XI dele não extraia conseqüências.

A recusa do mercado como regulação

Paralelamente, porém, a esses traços, em que fica patente terem sido consideradas realidades modernas da economia, outros manifestam uma recusa mais surpreendente, já que mais argumentada. Por exemplo, a recusa do mercado como princípio de ordem na vida econômica. “Não se pode esperar do livre jogo da concorrência o advento de um regime econômico bem-ordenado. É de fato dessa ilusão, como de uma fonte contaminada, que saíram todos os erros da ciência econômica individualista.”¹⁹ O Papa não ataca diretamente o mercado — não cai portanto no erro socialista; mas nega-lhe qualquer valor fundador: “Não há dúvida de que, contida em justos limites, a livre concorrência é legítima e útil; *no entanto, jamais poderia servir de norma reguladora da vida econômica.*”²⁰

Assim, é vigorosamente *denunciada* “essa suposta ciência econômica” que, esquecendo ou ignorando “o caráter social e moral da vida econômica”,²¹ vê na “liberdade do mercado e da concorrência um princípio diretivo mais seguro do que a intervenção de qualquer inteligência criada”.²² A frase traduz, quase ingenuamente, a rebelião da inteligência racional contra a idéia de que uma ordem poderia advir espontaneamente da aproximação desordenada de procuras e ofertas. Pio XI não é Hayek.

É preciso, pois, procurar em outra parte: “A livre concorrência, imoderada e violenta por natureza, precisa, para ser útil aos homens, de um freio enérgico e de uma direção sensata, que ela não encontra em si mesma.”²³ A “direção sensata” não parece suficiente ao Santo Padre para regular a vida econômica; também é preciso “*um freio enérgico*”.

Ambos serão encontrados nos “princípios superiores e mais nobres”, capazes “de governar com severa integridade as potências econômicas: esses princípios são a justiça e a caridade sociais”.²⁴

Seu funcionamento supõe a “criação de *uma ordem jurídica e social* que de certa forma informe a respeito de toda a vida econômica”.²⁵

A ordem corporativa e o princípio de subsidiariedade

Essa ordem é a de uma hierarquia de agentes públicos da vida econômica. No alto, o Estado, encarregado de “dirigir, vigiar, estimular,

conter..." Abaixo, agindo por "delegação", "grupos de nível inferior", "ocupando-se das questões de menor importância".²⁶ Trata-se de uma "ordem hierárquica". O Papa assume a idéia do sistema corporativo que fora definido por Albert de Mun.

Essa terceira via, como se sabe, desemboca num impasse. Os únicos Estados onde a fórmula foi adotada foram os autoritários — a Itália de Mussolini, o Portugal de Salazar, a Argentina de Perón, o Chile de Pinochet. O caráter que esses Estados deram à aplicação acabou desencorajando a Igreja de insistir nessa idéia.

Mas a idéia de uma "ordem hierárquica" é compensada pela afirmação do "princípio de subsidiariedade": "Embora seja justo que muitos trabalhos, outrora realizados por pequenos grupos, não possam hoje ser feitos senão por grandes entidades sociais, apesar disso, na filosofia social subsiste este princípio essencial, inamovível e imutável: assim como é ilícito tirar dos particulares o que podem fazer por sua própria iniciativa e com seus próprios meios, a fim de transferi-lo para uma comunidade, também é injusto, ao mesmo tempo que gravemente prejudicial e perturbador da ordem social, transferir para uma sociedade maior e superior o que as comunidades inferiores ou menores podem fazer. Qualquer entidade social deve prestar assistência aos membros do corpo social, mas não absorvê-los nem destruí-los". *Small*, pode-se dizer, *is beautiful*.

Esse princípio "essencial, inamovível e imutável" serve como artigo 3 da Constituição helvética, que não esperou a opinião do Magistério romano para dele prover-se, como um fundamento da organização econômica e social: "Tudo o que pode ser conseguido, por sua própria iniciativa e com seus próprios meios, por uma coletividade de nível inferior, não deve ser levado para o nível superior, a não ser por sua conformidade com o direito."²⁷

Não minimizemos as tensões que podem resultar da aplicação desse princípio: particularismos, veleidades de secessão, corporativismo. Mas a harmonia social e política não sai pronta da lira de Orfeu: ela pode requerer aqui e ali, no decorrer do tempo, ajustes e acordos.

1961: *MATER ET MAGISTRA*

João XXIII, o Papa do *aggiornamento*, é célebre por ter acionado a reforma interna da Igreja Católica — a que o Concílio de Trento não ousara. Seu *aggiornamento* do pensamento econômico e social do catolicismo não é tão conhecido. Mas é seu complemento orgânico, e por isso sumamente importante.

As declarações liminares da *Mater et Magistra* contrastam de fato com a *Rerum Novarum* e a *Quadragesimo Anno*. João XXIII nela apresenta a Igreja “atenta às exigências da vida cotidiana dos homens, no que concerne à sua subsistência e às suas condições de vida, mas também à prosperidade e à civilização”. O papel da santificação das almas e da participação “no bem da ordem sobrenatural”¹ permanece prioritário. Mas a preocupação econômica e social finalmente existe positivamente (já não apenas em forma da deploração nostálgica), ao ponto de ser atribuída ao próprio Cristo.²

Continuidade e ruptura

Se a primeira parte da encíclica é uma celebração de aniversário, louvando a tradição inaugurada por Leão XIII, João XXIII isola uma *segunda parte*, apresentada com o modesto título de “*precisões e desenvolvimentos acrescentados aos ensinamentos da Rerum Novarum*”. Ora, tais precisões e desenvolvimentos são na realidade uma completa renovação da perspectiva.

João XXIII proclama: “Que se compreenda, *antes de mais nada, que o mundo econômico resulta da iniciativa pessoal dos particulares*, ajam eles individualmente ou associados de maneira diversa em busca de interesses comuns.”² A presença ativa dos poderes públicos só vem mencionada depois, como secundária.

Encontramos a mesma ordem de exposição alguns parágrafos adiante, na forma negativa: “Onde não haja *a iniciativa pessoal dos*

indivíduos, surge a tirania política, mas também esmorecem os setores econômicos orientados principalmente para produzir a gama indefinida dos bens de consumo e serviços, capazes de satisfazer, além das necessidades materiais, as exigências do espírito: bens e serviços que estimulam de maneira especial o *gênio criativo dos indivíduos*.”

O conceito, é verdade, vem seguido imediatamente por sua contrapartida: “Ao passo que, onde falte a ação necessária do Estado, surge uma desordem irremediável.”⁴ Mas o peso não é igual: fica claro que “a iniciativa pessoal dos indivíduos é a condição da existência de desenvolvimento econômico, enquanto o Estado é somente o garantidor da harmonia desse desenvolvimento. O *primum movens* é o indivíduo. A consequência, em termos de dinâmica, dessa relação de forças indivíduo/Estado é exposta com clareza: “A presença do Estado no domínio econômico, por mais vasta e penetrante que seja, não tem por meta reduzir cada vez mais a esfera da liberdade de iniciativa pessoal dos particulares. Muito pelo contrário, seu objetivo é assegurar a esse campo de ação a mais vasta amplitude possível.”⁵

Ainda que veja com desconfiança e em sentido estreito o individualismo, a nova doutrina econômica da Igreja nem por isso deixa de situar o desenvolvimento individual na fonte e na embocadura do mundo econômico. Não se pode deixar de reconhecer a distância que separa aqui João XXIII dos predecessores — pelo menos até Pio XI, uma vez que Pio XII, enfrentando o totalitarismo nazista, fascista e comunista, já apontara como papel da economia o “pleno desenvolvimento da vida individual”.⁶

O fim do monopólio da Igreja

A sensibilidade de João XXIII para com a “situação nova”⁷ da propriedade privada, ou para com os “novos aspectos da questão social”,⁸ confere à *Mater et Magistra* notável cunho de modernidade. Como também a nova orientação que ele dá à intervenção do Magistério. Ele já não reivindica para a Igreja Católica um *monopólio de competência* — nem no plano dos princípios econômicos e sociais nem na busca de soluções: “A verdade e a eficácia da doutrina social católica se provam sobretudo pela orientação segura que ela oferece à solução de problemas concretos.”⁹

A economia e a sociedade estão doravante sob o signo do pluralismo. Os católicos já não podem pensar que ainda lhes seja possível modelar sozinhos uma realidade conforme a suas idéias. É

uma maneira prática de admitir a autonomia do campo econômico com relação à religião. Nesse campo já não se pode pensar: “Os católicos que se entregam a atividades econômicas e sociais encontram-se freqüentemente em contato com homens que não têm a mesma concepção de vida. Que, nesses contatos, nossos filhos sejam vigilantes para permanecer coerentes consigo mesmos, para não aceitar nenhum compromisso em matéria de religião e de moral; mas que, ao mesmo tempo, sejam animados pelo espírito de compreensão, desinteressados, dispostos a colaborar lealmente.”¹⁰

O entrosamento do católico com mundo é ressaltado. Trata-se para ele de “dar tom humano e cristão à civilização moderna”.¹¹ A atividade temporal, até nessas condições, não é nem obstáculo nem atraso imposto à realização pessoal.¹² A vida econômica é reconciliada, por assim dizer, com a vida espiritual, ainda que, evidentemente, não se confundam.

A aceitação da modernidade

A formulação verdadeiramente inovadora do princípio de subsidiariedade, tradicional na Igreja, acentua a autonomia da iniciativa privada: “Em virtude do princípio de subsidiariedade, os poderes públicos devem *socorrer essa iniciativa e confiar-lhe a execução do desenvolvimento econômico*, desde que seja eficazmente possível.”¹³ O princípio deu uma guinada; já não se trata de entregar as questões menos importantes ao escalão subalterno, mas de deixar a cargo do escalão inferior *tudo* o que não seja *indispensável* resolver no nível superior.

Constata-se uma inversão de perspectiva, mais uma, quanto à conotação da palavra *modernidade*. Até então ela era marcada por uma espécie de suspeita intrínseca. Finalmente se reveste de valor positivo.

Assim, preconizando a cooperação científica, técnica e financeira, o Papa do *aggiornamento* não hesita em designar como causa do “estado permanente de indigência, de miséria ou de fome”¹⁴ a existência de um “regime econômico retrógrado”.¹⁵ Portanto, já não é o “liberalismo individualista manchesteriano” que carrega o peso do pecado de egoísmo econômico. É uma “*atitude retrógrada*”, aliás não definida — mas essa própria indefinição ressalta que, nesse misterioso fracasso, reside a distorção entre países avançados e países retardatários. Esse fracasso não é senão uma defasagem de sociedades imóveis, ou insuficientemente móveis, com relação ao mundo moderno.

Não é de surpreender que uma das palavras mestras da *Mater et Magistra* seja *adaptação*. “Adaptação dos serviços essenciais”, “política econômica adaptada”, “adaptação estrutural da empresa agrícola”, “flexibilidade para se orientar e adaptar”, “adaptação entre desenvolvimento econômico e progresso social”.

Existe, dito pelo próprio Papa, um “*desenvolvimento econômico segundo as normas e os métodos modernos*”.¹⁶ E é sempre o caráter positivo da modernidade que João XXIII coloca em primeiro lugar, conquanto acompanhado de reservas concernentes às metas finais de fé católica e à supremacia destas sobre os meios de realização pessoal que a atividade econômica propõe. “O progresso científico e técnico, o desenvolvimento econômico, melhores condições de vida, eis os elementos incontestavelmente positivos de uma civilização.”¹⁷

O chantre da iniciativa

Quem poderá um dia avaliar a força de libertação mental contida nessas declarações do Magistério, livrando o pesquisador, o empresário e o negociante católicos das inibições que podiam ainda sofrer, depois de terem sido tão duramente acusados pela Santa Sé de “transigir com o progresso”?

Afinal, João XXIII “*reivindica a iniciativa pessoal e autônoma em matéria econômica*”.¹⁸ O papel dos poderes públicos e das organizações sociais é apenas “fornecer a essa iniciativa a livre disposição dos meios indispensáveis à sua afirmação”.¹⁹ Mais: a salvaguarda dos valores espirituais parece ser mais garantida por iniciativas privadas do que pelos poderes públicos.

Autonomia, iniciativa, adaptação, participação:²⁰ tais são as palavras-chaves de uma encíclica que, além disso, preconiza a “confiança”,²¹ e mais ainda a “*confiança recíproca*”²² entre parceiros econômicos de diversos setores. Acabaram-se as doutrinas que prognosticavam a inexorável restauração de uma ordem social antiga. A realização da pessoa humana *ainda neste mundo* torna-se, com João XXIII, o combate da Igreja Católica, que assim recupera um atraso de mais de quatro séculos quanto ao ensinamento econômico e social de Calvino.

CENTESIMUS ANNUS: A SUPRESSÃO DE INIBIÇÕES PLURISSEculares

A encíclica de João Paulo II, apresentada em 1991 por ocasião do centenário da *Rerum Novarum*, prolonga essa reflexão virando as costas com mais clareza ainda aos antigos hábitos doutrinários. O movimento de *aggiornamento*, com a agitação, as críticas e as reações que causou, aparece hoje como gigantesco esforço de compreensão da modernidade e notável avanço nos dados imediatos da consciência do desenvolvimento.

Os considerandos de uma condenação

Partamos da análise dos motivos que João Paulo II invoca para renovar a condenação do socialismo. São fundados numa antropológia — é esta a palavra usada — que não precisa de Deus para ser formulada: “O erro fundamental do ‘socialismo’* é de caráter antropológico. Ele considera o indivíduo um simples elemento, uma molécula do organismo social, de maneira que o bem de cada um é subordinado por inteiro ao funcionamento do mecanismo econômico e social, enquanto, além disso, considera que esse mesmo bem do indivíduo pode ser alcançado fora de qualquer escolha autônoma de sua parte, fora de sua única e exclusiva decisão responsável diante do bem ou do mal. O homem é assim reduzido a um conjunto de relações sociais, e é então que desaparece o conceito de pessoa como sujeito autônomo de decisão moral que constrói a ordem social por essa decisão.”¹

Não, não são as estruturas sócio-econômicas que podem determinar o homem. É o homem que as institui. Por conseguinte, ele deve assumi-las. Sem isso, trai sua vocação.

* Por *socialismo* a encíclica designa o socialismo integral, o socialismo marxista.

As razões do erro socialista podem ser revertidos para uma descrição positiva do homem: dignidade do indivíduo, autonomia de escolha, decisão responsável: uma antropologia da liberdade pessoal, nas relações sociais, diante da escolha moral.

O socialismo é condenado igualmente por outra recusa, tão grave quanto a da liberdade: a da propriedade privada. Nisto a *Centesimus Annus* também não inova senão no vigor humanista do raciocínio: “Com efeito, despojado do que ele poderia dizer ‘seu’ e da possibilidade de ganhar a vida por meio de suas próprias iniciativas, o homem passa a depender da máquina social e dos que a controlam”.²

A propriedade privada? É bem mais do que um direito positivo, reconhecido e garantido por instituições humanas. Ela diz respeito, essencialmente, à pessoa humana. Por essa razão, o *direito* de propriedade vem acompanhado de *deveres*. A expressão ameaçadora desses deveres, extraída da *Rerum Novarum*, talvez não seja muito propícia para motivar positivamente o empreendedor — ou pelo menos não o seria, se a busca do lucro pessoal constituísse para este a motivação essencial, o que faltaria provar: “Estejam cientes os afortunados deste mundo de que devem tremer diante das ameaças inusitadas que Jesus profere contra os ricos; pois que enfim chegará o dia em que deverão prestar a Deus, seu juiz, contas muito rigorosas do que tiverem feito de sua fortuna.”³

O jogo da liberdade e da verdade

João Paulo II concede pois à esfera econômica relativa autonomia, fundada na iniciativa individual e na propriedade privada. Mas no exercício dessa iniciativa autônoma os homens permanecem responsáveis diante de Deus. A maneira como criam e repartem as riquezas deste mundo pode tornar-se fonte de divisão e eliminar a dignidade da pessoa, quando se pretende construir uma ordem em benefício exclusivo de alguns, pela sujeição dos outros. Eles podem, pelo contrário, reunir seus semelhantes numa construção fiel à sua vocação. Segundo as já citadas palavras de Paulo VI, “o desenvolvimento é o novo nome da paz”.

O Papa vindo do Leste imputa o ateísmo, de que é impregnado o “socialismo”, à “filosofia das Luzes, que concebe a realidade humana e social de maneira mecanicista”.⁴ Não hesita em denunciar a “concepção de liberdade humana que subtrai essa filosofia da

obediência à verdade, e portanto também do dever de respeitar os direitos dos outros homens”.⁵ Aqui se mesclam uma condenação do mecanismo, à qual só podemos aderir, e uma *concepção de liberdade*, o que tem suas ambigüidades práticas, como “obediência à verdade”. Seria desejável que tal obediência resultasse da experiência ou de uma busca, e não da recepção passiva de um dogma.

O texto da encíclica *Centesimus Annus* dá, assim, a impressão de condenar o que chamaremos, para abreviar, *filosofia liberal* — ao passo que estabelece todos os fundamentos dela. É difícil não ver aí vestígios das antigas condenações, que João Paulo II não poderia anular sem desrespeito aos predecessores. Como poderia a Santa Sé sentir-se à vontade desaprovando Leão XIII ou Pio XI? O distanciamento que tomou é ressaltado, apesar de tudo, pelo uso dos adjetivos: assim, ele condena “a afirmação *ilimitada* do interesse particular”, na qual o homem “não se deixa deter por *nenhuma obrigação de justiça*”.⁶ Trata-se de uma versão extrema do liberalismo o que aqui é rejeitado pelo Papa — como o é também pela imensa maioria dos liberais.

Ocorre o mesmo com outras condenações, como a do trabalho-mercadoria ou da sociedade de consumo. Não é preciso ser marxista para querer, como o Papa, “tirar o trabalho da condição de *mercadoria*”:⁷ pois condenar a redução do trabalho humano ao estado de pura mercadoria não é questionar o que se chama “mercado de trabalho”. Nessa linha, a “sociedade de consumo” é condenada por reduzir o homem “à esfera econômica e à satisfação das necessidades materiais⁸ (...) recusando à moral, ao direito, à cultura e à religião realidade própria e valor”.⁹ Uma vez recusadas essas recusas, o consumo tem direito de ocupar todo o seu lugar na sociedade moderna.

Reconhecimento do fator mental

Encaminhando sua reflexão para os fatores da riqueza, João Paulo II vai chegar a uma consequência essencial. No começo, há a fecundidade natural da terra. Depois, o trabalho humano torna-se um “fator cada vez mais importante”.¹⁰ “Mas em nossa época existe outra forma de propriedade, cuja importância não é inferior à da terra: a propriedade do conhecimento, da técnica e do saber. A riqueza dos países industrializados fundamenta-se muito mais neste tipo de propriedade do que na dos recursos naturais.”¹¹

Eis reconhecido o “terceiro fator imaterial”, irredutivelmente humano, da riqueza. Mas seria preciso, como faz João Paulo II, considerar esse elemento imaterial uma total novidade, um elemento que só pertenceria ao mundo contemporâneo? Sua emergência tardia na consciência teológica é sem dúvida indício de uma inibição, ligada aos tabus que por tanto tempo pesaram sobre o dinheiro e o comércio.

Não somente o trabalho humano passa à frente do capital mas, nesse trabalho, dá-se ênfase à capacidade de conhecimento, de antecipação, de iniciativa e de empreendimento: “Torna-se assim cada vez mais evidente e determinante o papel da *capacidade de iniciativa e de empreendimento*”.

A análise visa a extrair aqui uma lição: “Juntamente com a terra, o principal recurso do homem é o próprio homem. É sua inteligência que o faz descobrir as capacidades produtivas da terra e as múltiplas maneiras que podem satisfazer as necessidades humanas.”¹² O que é dito da terra pode ser dito de qualquer outro elemento material do desenvolvimento.

Até mesmo a valorização do recurso que é o homem não se reduz à utilização mecânica de processos materiais, seguros e rígidos. Deixemos ao Papa a incumbência de enumerar as molas mentais da “capacidade de iniciativa e empreendimento”: “Entram nesse processo importantes *virtudes*, tais como a aplicação, o ardor no trabalho, a prudência diante dos riscos razoáveis por assumir, a *confiança merecida e a fidelidade* nas relações interpessoais, a energia na execução das decisões difíceis e dolorosas, mas necessárias para o trabalho comum do empreendimento e para enfrentar possíveis mudanças das situações.”¹³

Não se poderia ver aí o credo de um empreendedor calvinista, diretamente saído d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*? É impossível idealizar melhor a energia espiritual do empreendedor.

Após mais de sete séculos de mal-entendidos, é comovente ouvir o chefe da Igreja Católica esboçar uma definição do “*ethos de confiança*”. Pois desta vez a confiança já não é rejeitada, se vier acompanhada, como em Tomás de Aquino, da submissão a Deus. O Papa contenta-se em descrever, sem depreciá-la, uma realidade laica — a vida de empreendimento —, que requer virtudes cujo monopólio a teologia não detém.

Mercado, lucro, empresa

Junto com a propriedade privada, é reabilitado o papel positivo do mercado e do lucro. O *homo mercator* já não é marcado pela suspeita e pela indignidade.

A doutrina na Igreja reconhece claramente a pertinência do mercado, seu eficaz papel de regulação da oferta e da procura. "Parece que [...] o mercado livre é o instrumento mais apropriado para repartir os recursos e responder eficazmente às necessidades."

Não há dúvida de que João Paulo II preconiza o controle do mercado pelas forças sociais e pelo Estado; mas há grande diferença entre esse controle e um socialismo ou capitalismo de Estado. Por isso ele se apressa em definir de maneira positiva a sociedade por construir, ou preservar, como "sociedade do trabalho livre, da empresa e da participação".¹⁴

Na mesma linha, a Igreja reconhece "o papel pertinente do lucro",¹⁵ como indicador do bom funcionamento da empresa. Contudo, "a idolatria do mercado" é denunciada, "o desejo exclusivo de lucro"¹⁶ fustigado. Qual será então o motivo lícito da iniciativa econômica? A resposta é clara. *O próprio desenvolvimento é a finalidade do empreendimento*: ele responde a uma legítima necessidade de realização humana. "O objetivo da empresa não é unicamente a produção do lucro, mas também a própria existência da empresa como comunidade de pessoas que procuram a satisfação de suas necessidades fundamentais."¹⁷

A comunidade que empreende é antes de tudo comunidade de pessoas. Mais uma vez, a pessoa, isto é, o indivíduo responsável, socialmente vinculado, é a referência operacional. Fica assim reconhecido e estabelecido que a confiança depositada no indivíduo não o confina num individualismo estreito, mas encoraja a qualidade das relações interpessoais, ponto essencial de qualquer construção econômica atuante.

Orientar-se para o ser

Definitivamente, o Papa critica menos os fundamentos do capitalismo (propriedade privada, mercado, lucro, liberdade) do que a orientação que se pode dar ao sistema: "O que não é bom é o estilo de vida que pretende ser melhor quando orientado para o ter e não para o ser."¹⁸

De modo mais geral, "a liberdade econômica é apenas um elemento da liberdade humana".¹⁹ Mas é elemento *constitutivo* dela; isso nunca havia sido dito com tanta clareza na doutrina católica. *Sem livre iniciativa não há desenvolvimento econômico*. E sem desenvolvimento econômico não há liberdade.

Do campo econômico ao campo espiritual há continuidade da liberdade, e a liberdade econômica, legitimamente e por empréstimo, reveste-se de toda a dignidade e necessidade concedidas à liberdade espiritual. A atividade econômica é sempre um desabrochar de exigência de liberdade. A propriedade, o mercado, o lucro, as liberdades econômicas — de pesquisar, de explorar as pesquisas, de aproximar a oferta da procura, de empreender, de comprar, de vender, de organizar, de prever, de adaptar-se — são sem dúvida apenas instrumentos. E são os melhores.

Quanto à intervenção da coletividade superior — o Estado —, deve limitar-se à garantia dos quadros jurídicos e institucionais da vida econômica, sem nunca tomar o lugar da iniciativa individual, interindividual ou contratual, a única que dá sentido e valor à atividade humana. O Santo Padre volta a prestigiar o princípio remodelado de *subsidiariedade, que é outro nome da confiança*.

Quatro séculos após as condenações que, visando a liberdade, atingiam em cheio o desenvolvimento, o humanismo profundo da Igreja venceu. Ela recoloca a liberdade no coração do homem, diante dele mesmo, do próximo, de Deus. Antes, e mais que qualquer outra grande instituição, a Igreja Católica estabelece a primazia do fator mental, do “terceiro fator imaterial”. Não é o menor dos paradoxos desta longa aventura...

SÉTIMA PARTE
POR UMA ABORDAGEM ETOLÓGICA

1

MARCOS DE REFERÊNCIA PARA UMA DESCOBERTA DA CONFIANÇA

Que psicologia, que mentalidade, que motivação fundamentam a economia? Quanto já vimos nos permite responder: a psicologia da liberdade, a mentalidade da confiança, a motivação da responsabilidade.

Precisamos aprimorar essa resposta; vamos fazê-lo apoiando-nos em pensadores que, cada um à sua maneira, enriqueceram a definição que chamamos o *ethos de confiança*.

Começemos por simples esboços: primeiros marcos ao longo da estrada. Vamos encontrá-los, não sem surpresa, em Montesquieu e Hegel. Também os encontraremos no ponto de origem de nossa reflexão: o protestantismo dos puritanos.

Montesquieu, ou as ambigüidades do "clima"

Vimos o determinismo aparecer no centro da reflexão dos pensadores habituais da liberdade econômica — como Adam Smith. O paradoxo não será menor ao retermos Montesquieu, um pensador do determinismo social, e descobrirmos com ele o fator mental, verdadeira mola da liberdade.

Montesquieu é o primeiro a se colocar diante da diversidade das sociedades humanas para tentar explicá-la a partir dos fatos. Seu propósito, portanto, interessa-nos. Concentramo-nos num domínio específico dessa diversidade — a divergência do desenvolvimento no Ocidente moderno — porque constatamos que ele se apossou de toda a história mundial a partir dessa época. Talvez demasiado perto do acontecimento, o olhar de Montesquieu não isola esse fenômeno. Pelo contrário, ele se dispersa; mas poderíamos dizer que o faz metodicamente. A diversidade dos tempos, dos lugares, das organizações humanas o fascina.

Pretende contudo ir além do anedótico, ultrapassar o olhar de Montaigne. Quer compreender, e procura um princípio de inteligibilidade. Encontra um no “clima” — digamos no peso do ambiente físico. Encontra outro na lógica interna de cada organização humana. Quando uma sociedade funciona segundo um princípio, tudo se ordena em conformidade com esse princípio: ela retém o que o reforça, elimina o que for estranho a ele. Por trás das “leis”, o observador perspicaz pode descobrir esse princípio, que forma seu “espírito” — diferente de um Estado para outro. E esse espírito pode ser posto em relação com o “clima”; é a expressão de um corpo físico.

O raciocínio, assim resumido, é um sistema; iria dar direto no determinismo. Ora, basta mergulhar durante algumas horas no ateliê do *Espírito das leis* para ver Montesquieu matizar sua palheta, retocar uma reflexão por meio de uma observação, esbater um capítulo com outro. Seu pensamento nunca se deixará fechar em seu próprio sistema. Prezando por demais a pintura, nunca se satisfaz com uma moldura. Agrada à sua inteligência descobrir um encadeamento de causas e efeitos, de princípios e de conseqüências. Mas seu gosto da liberdade, a experiência íntima que tem com ela, impede-o de ir até o fim do determinismo. Das temperaturas de um clima ao temperamento de um povo, a conseqüência certamente não se impõe.

De resto, na maioria das vezes Montesquieu evita o termo “*determinar*”, que no entanto era freqüentemente atestado no vocabulário científico de seu tempo. Ele fala de causas que *agem*, ou de máximas que *governam*. O espírito geral de uma nação não é determinado de maneira unívoca. “Muitas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; forma-se um espírito geral que daí resulta.”¹ A pluralidade dos fatores que “governam os homens” é portanto afirmada.

“O espírito geral”, comenta Raymond Aron, “é uma resultante”.² “Resultante”: até essa palavra é enganosa. Pertence ao vocabulário da mecânica. Os “componentes” determinam a resultante: se conhecermos os primeiros, poderemos calcular a segunda. Montesquieu pensa mais em termos de dinâmica qualitativa, forçosamente imprecisa. Poder-se-ia falar em causas *dominantes*. “À medida que”, escreve ele, “em cada nação uma das causas age com mais força, as outras lhe cedem o equivalente.”³ Mas a prevalência das causas depende da nação a que se aplicam. As mesmas causas não têm sempre os mesmos efeitos, e uma sociedade caracteriza-se justamente por seu modo de reagir às causas e de hierarquizá-las.

Os graus da autonomia

Montesquieu pressente que, quanto mais desenvolvida uma nação, menos sofre a influência das causas físicas; e mais as causas morais a governam. Em certo sentido, *o determinismo, ou até mesmo o fatalismo, é a ideologia do não-desenvolvimento*. Uma doutrina de libertação dos fatores físicos pelos fatores mentais é a *ideologia do desenvolvimento*. É o que sugere Montesquieu quando escreve: "A natureza e o clima dominam quase sozinhos os selvagens; as maneiras governam os chineses; as leis tiranizam o Japão; os costumes outrora davam o tom na Lacedemônia; as máximas do governo o davam em Roma."⁴

A escolha dos verbos é significativa: a força coerciva das causas físicas decresce na razão direta do desenvolvimento. O paralelismo das frases é enganoso, porque as causas físicas são ultrapassadas pelas causas morais quando nos elevamos acima do estado de natureza. Pelos exemplos citados, fica claro que para Montesquieu o brilho de uma civilização é proporcional ao papel que as causas morais nela representam. Podemos pois classificar as nações, na sua época, em função do grau de autonomia moral que conquistaram. Para uma nação *desenvolver-se é libertar-se da dependência da natureza* e do clima. *Tiranizar, dominar, governar, dar o tom* — graus descendentes da determinação. *Natureza e clima, leis, maneiras, costumes, máximas*: graus ascendentes da autonomia moral. As leis são inferiores às maneiras e aos costumes, e estes às máximas de governo, nessa relação da autonomia moral. Com isso, Montesquieu revela o espírito do liberalismo. Não que as leis não sejam indispensáveis. Mas não são a alma do desenvolvimento.

Mais: ele parece indicar que as causas morais devem equilibrar, compensar as causas físicas. Só há determinismo "climatológico" para os que o desejam, os que não conseguem adquirir a autonomia moral característica do desenvolvimento. É por isso, escreverá Montesquieu, que "os maus legisladores são os que favoreceram os vícios do clima, e os bons aqueles que se opuseram a eles".⁵

A partir pois de condições naturais e climáticas idênticas pode ser criada uma distorção cultural e econômica. Ela só pode ser de origem moral. O desenvolvimento não é um círculo vicioso, mas uma espiral virtuosa, cujo gerador é uma iniciativa do espírito.

O espírito estimula a lutar contra o estado de letargia mais ou menos imposto pelas condições naturais. "Quanto mais as causas

físicas levam os homens à imobilidade”, escreve Montesquieu, “mais as causas morais devem afastá-los dela.”⁶ “Devem”: isso não indica probabilidade, mas exigência moral.

Sente-se despontar em Montesquieu a idéia de que as sociedades podem afirmar-se a partir de uma desvantagem inicial superada e supercompensada — como será a surdez para Beethoven, ou a derrota para a Alemanha e o Japão do pós-1945. A qualidade da reação à hostilidade de um meio ambiente distingue claramente um povo resignado de uma nação empreendedora.⁷

A lição de Montesquieu há que dar ouvidos: por maior que seja o peso das condições naturais, ele não tem força para provocar a necessidade. Deixa todo o espaço para o jogo da liberdade. “O espírito dos povos”, “o caráter das nações” têm a melhor fatia na explicação antropológica do desenvolvimento e da modernização.

O ethos de confiança em Hegel

A surpresa não é menor quando se lê, escrito por um filósofo a que se imputa a paternidade dos totalitarismos de direita como de esquerda, o elogio da confiança — isto é, do risco assumido pela inteligência humana contando apenas consigo mesma. Hegel, o chantre do Espírito absoluto no Estado, rende homenagem, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, à alma corajosa cingida a si mesma.

Essa reflexão se insere num pensamento obcecado pela necessidade. Tal exceção confirma que, mesmo para um pensador sistemático, o fatalismo não é fatal; que as reflexões sobre a História como desenrolar inelutável encontram em algum momento a iniciativa humana como pedra no caminho. Não só a História e a Razão têm suas astúcias. O homem também as tem.

Comparando os fenícios aos babilônios e aos egípcios, Hegel escreve: “Entre os fenícios encontramos pela primeira vez a audácia de navegar no mar, bem como a indústria que transforma de múltiplas maneiras, para o uso e o ornamento dos homens, os objetos naturais.”⁸

Essa associação entre audácia e indústria, como força de transformação da natureza, merece ser assinalada. Hegel preocupa-se igualmente com o princípio que preside tais ações: “Na coragem audaciosa do navegador deve-se reconhecer o princípio de que o homem conta apenas consigo mesmo, de que deve construir a partir de si mesmo, de que o indivíduo deve fazer de si mesmo o que ele deve ser.”⁹

Esse princípio é o *ethos* da autodeterminação e da coragem, que

Hegel opõe à determinação passiva pela natureza todo-poderosa, seu solo, suas estações, tal como a suportam babilônios e egípcios — relação fatalista de dependência: “Os babilônios e os nômades dependem de terra firme, bem como do curso das estações e do sol, que determina toda a subsistência do homem; ocorre o mesmo no Egito.”¹⁰ Aqui passividade é obediência a um poder, respeito temeroso, inibição ante os tabus.

A antinomia é completa entre essa segurança passiva e uma *confiança ativa*, entre o movimento monótono das enchentes e vazantes e a navegação arriscada no mar. “A alma corajosa dos marinheiros *confia-se* à sorte, ao acaso; nesse meio, que nada tem de sólido, eles ficam cingidos à sua inteligência, à sua vigilância... Aí está um princípio muito diferente de tudo receber de uma natureza benevolente.”¹¹ Dois princípios de desenvolvimento são aqui confrontados: entregar-se a uma natureza *respeitada*, isto é, temida e divinizada, ou entregar-se unicamente a si, rompendo as amarras da mediocridade dourada.

“Pela indústria”, prossegue Hegel, “a natureza deixa de ser poder; é tida explicitamente como submissa à indústria; é o homem que lhe confere sua forma útil marcando-a com o selo de sua atividade.”¹² Vem então o diagnóstico, favorável à emancipação do “respeito”, que é apenas inibição econômica: “O respeito à natureza desaparece diante da confiança específica do homem em si mesmo e diante da inteligência que sabe dominar a natureza”.

Não é a coragem cega, inconsciente, a “coragem como tal”, que promove as proezas do homem, mas uma audácia deliberada, livre e responsável: “a coragem da inteligência humana”.

Notável concepção, que convida a matizar a idéia que freqüentemente se tem da concepção hegeliana da História. Pois a oposição entre, por um lado, fenícios individualistas, navegadores e comerciantes e, por outro, egípcios ou assírios limitados por sua existência social e ligados à terra se encontra na origem da História. Ela permite que se situe o homem com relação a seu meio ambiente natural — quando está bem perto do “estado de natureza”.

Divergência das Américas

Este agudo observador da História não podia deixar de encontrar em seu caminho a divergência entre católicos e protestantes. Se por um lado ele não a viu na Europa (estaria o objeto demasiado perto de seus olhos?), por outro lhe pareceu evidente na América.

Essa análise figura nas *Lições sobre a filosofia da História*, onde Hegel apresenta o “surpreendente contraste” entre América do Norte e América do Sul, ligando-o ao mesmo tempo aos dados políticos e aos dados religiosos.

A *confiança*, engendrada pelas orientações protestantes, é oposta ao reino da *submissão*, característico de um espírito católico vítima da desconfiança. Brilhante paralelo que, embora submetido às leis da retórica, revela impiedosamente uma divergência mental decisiva.

“Se compararmos a América do Sul, onde incluímos também o México, com a América do Norte, constataremos um espantoso contraste. Vemos a América do Norte prosperar graças ao desenvolvimento da indústria e da população, à ordem nas cidades, e a uma sólida liberdade: toda a confederação constitui um só Estado e possui centros políticos. Na América do Sul, pelo contrário, as repúblicas baseiam-se unicamente no poderio militar, toda a história é uma revolução contínua.

“A América do Sul, onde os espanhóis se estabeleceram, e onde conservaram a supremacia, é católica; a América do Norte, em seus traços fundamentais, é protestante. Como na Inglaterra puritanos, anglicanos e católicos estavam constantemente em luta, e como ora uns ora outros levavam a melhor, muitos emigraram para buscar em alguma parte estrangeira do mundo a liberdade de consciência. Eram europeus industriais, que se dedicavam à agricultura, ao cultivo do tabaco e do algodão etc.

“Logo estabeleceu-se uma orientação geral para o trabalho. Do fato de predominar a religião protestante, *nasceu a confiança recíproca dos indivíduos, a fé em seu caráter*, porquanto na Igreja Protestante as obras religiosas são toda a atividade desta vida. Entre os católicos, ao contrário, *o fundamento de tal confiança não poderia existir*, pois nas questões do mundo reina tão-somente a força e a submissão voluntária; as formas que lá chamam de constituições são apenas meios improvisados e *não protegem da desconfiança*.”¹³

O que pode ser acrescentado a esse texto admirável, de todo baseado nos conceitos de *confiança* e *desconfiança*? Para Hegel os fenícios inventaram outra conexão com a natureza. Muito tempo depois, os protestantes inventaram outra conexão com o homem. No princípio dessa duas “revoluções”, existe a mesma mola pessoal, a mesma atitude de espírito: a *confiança*; mas é o campo de aplicação que se expande.

O puritanismo: agente do espírito liberal?

No final de sua pesquisa sobre o radicalismo puritano dos séculos XVI e XVII — *A Revolução dos Santos* — Michael Walzer¹⁴ enuncia uma distinção que fazemos nossa: “O calvinismo não é tanto a causa de tal ou tal sistema econômico, político ou administrativo moderno, é mais um agente da modernização.”¹⁵

Falar de causa é deixar-se levar para os impasses do determinismo religioso ou social. Falar de agente permite descrever a afinidade entre o calvinismo e esse fenômeno completo de civilização que é a sociedade industrial de mercado, liberal e democrática.

O calvinismo certamente não é, por si mesmo, uma “ideologia liberal”;¹⁶ mas foi sentido de tal maneira, que essa ideologia nele pôde enraizar-se. Michael Walzer descreve minuciosamente a vida das comunidades¹⁷ puritanas, em que gerações inteiras fizeram o aprendizado do *self-government* e da participação democrática. Viver nessas comunidades, ainda aquelas onde não se designa o pastor, é viver uma vida, política como social, fundada em valores e comportamentos — num *ethos* — profundamente diferentes dos que prevalecem na corte do rei ou no âmbito do bispo.

A disciplina puritana, por mais rudes que sejam suas exigências, é o oposto do patriarcado, do corporativismo, do clientelismo. Ela prepara a chegada do capitalismo liberal, sem confundir-se com ele. O que ela tem de rigoroso, de austero e de coletivo parece-nos sem dúvida de todo estranho ao liberalismo, individualista e tolerante. Contudo, pode preparar o empreendedor capitalista pelo que tem de radicalmente novo: “Essa disciplina não dependerá da autoridade paternal de reis e de senhores nem da submissão infantil de súditos obedientes. Os puritanos procuram torná-la voluntária.”¹⁸

Essa disciplina produz também aptidão para o trabalho contínuo, “forma os homens para a atenção permanente que um sistema econômico moderno exige”.¹⁹ Ensina o domínio de si mesmo, funda “relações impessoais, contratuais entre os homens, as quais permitem uma cooperação do tipo profissional, em que não se dá nenhum laço de afeição nem risco de intimidade algum”.²⁰ Os puritanos desenvolvem um elo social fundado no contrato livremente negociado.* O

* Tratando o “milagre” em economia nas *Leçons au Collège de France*, analisamos o pacto de associação, o *covenant* ou arranjo dos *Pilgrim Fathers* do *Mayflower*, como arquétipo das constituições de *self-government* e modelo da sociedade de confiança.²¹

liberalismo capitalista assumirá todos esses elementos, mas, anota Walzer, o que o diferencia tão fortemente do puritanismo é sua “extraordinária *confiança*” nas potencialidades do “domínio de si mesmo”, na razão humana, e na relativa facilidade com que se pode alcançar a ordem. Essa *confiança* do liberalismo suprime a necessidade da repressão.²²

Naturalmente, o puritanismo dos “santos” é, numericamente, um caso limite. Mas ele se insere na trama geral das correlações que ressaltamos e ocupa aí lugar significativo. Mediante a revolução de 1640, ele modificou o curso cultural da Inglaterra.

No entanto, o caráter marginal do puritanismo explica o fato de os “santos” puritanos não se terem tornado empresários liberais e de os empresários liberais não serem os filhos espirituais dos santos puritanos.

Por não tê-lo visto, Max Weber embrenhou-se num labirinto de correlações, cada uma mais paradoxal que a outra. Não resta dúvida de que as mutações culturais, sociais e políticas realizadas sob influências dos puritanos contribuíram para fazer da Inglaterra um país de predileção para o desabrochar da sociedade industrial de mercado. Mas o desenvolvimento da modernidade econômica não está fincado nas ilhas Britânicas. Já se mostrara com um século de antecedência na Holanda, sem que os puritanos tivessem tido alguma coisa que ver com isso.

O *ethos de confiança competitiva*, a mentalidade propícia à adaptação realizadora não são próprios de comunidades predestinadas, no quadro de uma mística ou de uma teologia. São mais o fruto de uma livre eleição do destino pessoal. Resultam de uma vontade de auto-superação, num empreendimento arriscado mas racional. Aqui, a vida desforra-se do dogma.

BASTIAT: PSICOLOGIA DO COMÉRCIO E PSICOSE DO ESTADO

O liberalismo econômico da primeira parte do século XIX é marcado por uma figura: Frédéric Bastiat (1801-1850). Sua verve panfletária impediu-o de entrar no Panteão dos economistas. Mas é uma verdadeira filosofia da economia que nasce de sua pena. Ela é essencialmente fundada numa psicologia; por isso nos deixa à vontade, sentimo-nos no mesmo plano. Em seus lados bons ou ruins, o homem é o protagonista.

Vejamus sua reflexão sobre a propriedade. Maio de 1848: a data é suficiente para explicar a veemência com que ele demonstra que os Constituintes de 1789 tinham razão em querer incluir a "propriedade" entre os quatro "direitos naturais e imprescritíveis" — junto com a *liberdade*, a *segurança* e a *resistência* à opressão... A pertinência de sua justificação resulta do fato de ele ligar solidamente a observação (no terreno das motivações concretas) à análise (no terreno do direito natural).

Mas Bastiat não pretende afirmar que a intensidade dessa atração pela propriedade seja a mesma em todos os indivíduos, e em todas as sociedades. A liberdade não é uma obrigação, se assim se pode dizer, como parece ser para Adam Smith. Daí a sociedade não ser "naturalmente" liberal. Os mecanismos psicológicos podem impulsionar num sentido ou noutro. Bastiat mostra, assim, a maneira como uma ameaça ao direito de propriedade provocaria reações em cadeia.

"Eu pergunto: *Que pode acontecer? O capital e o trabalho apavorarem-se, e já não poderem contar com o futuro.* Golpeado por tal doutrina, o capital se esconderá, desaparecerá, e se aniquilará. E *que acontecerá então com os operários*, esses mesmos por que professais afeição tão forte, tão sincera, mas tão pouco esclarecida? Serão mais bem alimentados quando a produção agrícola parar? Serão mais bem vestidos quando ninguém ousar fundar uma fábrica? *Estarão mais ocupados quando os capitais tiverem desaparecido?*"

No começo de nosso século, uma profecia de tal ordem ainda podia parecer sem propósito. Contudo, a história recente confirmou-a indubitavelmente. Da antiga União Soviética, da sempre “popular” República chinesa, chegaram até nós sinais inequívocos. O direito imprescritível de propriedade é o único que dá conteúdo concreto à palavra liberdade. “A propriedade”, prossegue Bastiat, “o direito de usufruir o fruto do próprio trabalho, o direito de trabalhar, de se desenvolver, de exercer as próprias faculdades como bem entender, sem que o Estado intervenha senão com sua ação protetora, isso é a liberdade.”

Propriedade, liberdade e Providência

Bastiat considera o direito de propriedade “um fato providencial, anterior a qualquer legislação humana, e que a legislação humana tem por objetivo fazer respeitar [...] A propriedade existe antes da lei”.¹ Porém, mais que direito, mais que outra face da liberdade, a propriedade é motivação, uma mola essencial para a atividade humana: “Foi do agrado da Providência pôr no indivíduo as necessidades e suas conseqüências, as faculdades e suas conseqüências, criando assim o *interesse pessoal*; em outras palavras, o instinto de conservação e o *amor do desenvolvimento* como a grande mola da humanidade.”² Além do mais, a *apropriação* interessa a Bastiat mais do que a propriedade, mais a causa do que o efeito. “A apropriação é um fenômeno natural, providencial, essencial à vida, e a *propriedade* é tão-somente a apropriação que pelo trabalho se tornou num direito.”³

“Providência”, “providencial”: Bastiat recorre freqüentemente a essa noção pouco científica. Para ele é uma maneira de proteger tal direito natural. Marcando-o com o selo divino, estabelece-se uma ligação com uma ordem em que a vontade humana não pode intervir. Bastiat pertence a uma época que viu na Revolução, e que vê nos enormes progressos técnicos como nas novas cosmologias socialistas, uma afirmação prometética do que pode realizar a vontade coletiva dos homens. Entrincheirar na Providência a liberdade, a propriedade, a apropriação é torná-las intangíveis aos caprichos da vontade. De resto, ele fala dirigindo-se a crentes que desconfiam de uma “natureza” apresentada muitas vezes como estranha a Deus. Bastiat casa *providencial* e *natural*. Não é muito conforme a uma estrita teologia da Providência. Simplesmente, para ele a liberdade, a apropriação e até mesmo a troca são “inatas”; são constitutivas da natureza humana.

Num texto mais tardio, nota-se curiosa observação. Criticando os publicistas da escola socialista, Bastiat assim descreve sua concepção do homem: “Eles começam supondo que os homens não trazem em si mesmos um princípio de ação nem um meio de discernimento; que são desprovidos de iniciativa; que são matéria inerte, moléculas passivas, átomos sem espontaneidade, no máximo uma vegetação indiferente a seu próprio modo de existência.”²⁴

A crítica é demasiado ríspida para que se possa situar o ponto de onde é lançada: iniciativa, espontaneidade, autonomia são claramente os fundamentos da visão que Bastiat tem do homem. O homem não está nas mãos de uma Providência que pensaria por ele. Também não está submetido às “mãos invisíveis” que gostariam de modelá-lo. O agente da vida econômica é solicitado a tomar as rédeas de si mesmo.

As molas da humanidade (“o interesse pessoal” e “o amor ao desenvolvimento”) por certo são *providenciais* — nós diríamos naturais. Mas depende unicamente do homem, dotado de iniciativa, de espontaneidade, de vontade, fazê-las funcionar. Pois ele pode perfeitamente refugiar-se na inércia, na indiferença, na passividade. O socialismo o leva a isso; pelo menos é o que diz este panfleto de Bastiat sobre *A Lei* (1850): “Todos (os socialistas) viram entre a humanidade e o legislador as mesmas relações que existem entre a argila e o oleiro.”²⁵ Os homens são maleáveis: aí está o credo dos socialistas.

Mas não somente deles. Em d’Holbach havíamos assinalado uma espécie de colbertismo moral, uma crença na todo-poderosa força da lei. Essa demiurgia dos legisladores é tipicamente francesa. Ela provém do platonismo jacobino, cuja origem pode ser retraçada: “Não deve causar espanto que os publicistas do século XIX considerassem a sociedade uma criação artificial saída do gênio do Legislador. Essa idéia, fruto da educação clássica, dominou todos os pensadores, todos os grandes escritores de nosso país.”²⁶ Mas não a encontra entre os ingleses: no tocante a esse ponto, percebe a existência de uma divergência ideológica — que ele analisa investindo violentamente contra Rousseau e Robespierre, que quiseram criar uma economia e uma sociedade artificiais, atacando precisamente o princípio da propriedade.

O Estado, a grande ficção

Sem dúvida por ser justamente francês, Bastiat foi o primeiro liberal a compreender que não podia defender a liberdade sem uma crítica

radical do Estado. O que ele conhecia não passava de uma criança de fralda em comparação com o nosso, que se tornou um gigante. Suas críticas devem ter soado muito severas na época. Para nós nem tanto – mas permanecem sacrílegas, em “terra de Estado”.

A crítica de Bastiat está ligada à sua legitimação da propriedade: o Estado é feito para roubar com a consciência tranqüila. É conhecida sua fórmula: “O Estado é a grande ficção por meio da qual todo o mundo se esforça para viver às custas de todo o mundo.”⁷

A demonstração que sustenta esta fórmula não é menos viva: “Sob qualquer pretexto, dirigimo-nos ao Estado. Dizemos a ele: ‘Para estabelecer o equilíbrio desejado, eu gostaria de pegar um pouco do que é dos outros. Mas é perigoso. Não poderia Vossa Excelência facilitar as coisas? Não poderia arranjar-me um bom emprego? Ou atrapalhar a indústria de meus concorrentes? Ou então emprestar-me gratuitamente capitais que Vossa Excelência tirou de quem os possuía? Ou garantir-me o bem-estar dos meus cinquenta anos? Desse modo eu atingiria meu objetivo com toda a tranqüilidade da consciência, pois a própria lei teria agido por mim, e eu teria todas as vantagens da espoliação sem correr riscos nem ser odioso!’ O que podemos pensar de um povo que acha que *a pilhagem recíproca não é pilhagem por ser recíproca*; que não é criminosa porque feita legalmente e com ordem; que não acrescenta nada ao bem-estar público; que, pelo contrário, lhe subtrai tudo quanto custa esse intermediário dispendioso que chamamos de Estado?”⁸

Para que essa “espoliação recíproca” seja possível, é preciso exaltar o Estado. É preciso conferir-lhe uma espécie de personalidade eminente, que mereça todos os sacrifícios, e da qual se possam esperar todos os benefícios.

O Estado torna-se, assim, objeto de estranho culto, e o mistério é mantido por uma clientela dependente. Tal Estado é parecido com essas personagens que têm o poder dar e de tomar, de “fazer justiça” e de distribuir favores: “personagem misteriosa, e certamente a mais solicitada, a mais atormentada, a mais ocupada, a mais aconselhada, a mais acusada, a mais invocada e a mais provocada que existe no mundo”.⁹

A genealogia do Estado e da Nação

Bastiat vai mais longe ainda no sacrilégio. Por trás do Estado, a Nação. Para nós, franceses, a França confere ao Estado legitimidade

moral, estatura histórica, eficácia na ordem do sentimento. O alvo de Bastiat é o preâmbulo da Constituição de 1848, a qual acabara de ser votada. Esse alvo concerne de perto aos franceses de hoje, pois a Constituição de 1958 assume o preâmbulo da de 1848.

Bastiat prega nela esta declaração: "A França constituiu-se República para incitar todos os cidadãos a atingir um grau cada vez mais elevado de moralidade, de luz e de bem-estar." E a comenta assim: "Não será concordar plenamente com essa estranha ilusão que nos leva a esperar tudo de uma energia que não é a nossa? Não será dar a entender que existe, ao lado e à parte dos franceses, um ser virtuoso, esclarecido, rico, que pode e deve espargir sobre eles seus favores? Não será supor, e por certo gratuitamente, que há entre a França e os franceses, entre a simples denominação abreviada, abstrata, de todas as individualidades e essas próprias individualidades, relações de pai para filho, de tutor para pupila, de professor para estudante?"

"Os americanos tinham outro conceito sobre as relações dos cidadãos com o Estado quando puseram no início de sua Constituição estas simples palavras: 'Nós, o povo dos Estados Unidos, para formar uma união mais perfeita, estabelecer a justiça, garantir a tranquilidade interna, assegurar a defesa comum, aumentar o bem-estar geral e assegurar os benefícios da liberdade a nós mesmos e à nossa posteridade, decretamos' etc.

"Aqui, nada de criação quimérica, nada de abstração a que os cidadãos tudo pedem. *Não esperam nada que não parta deles mesmos e de sua própria energia.* Se me permiti criticar as primeiras palavras de nossa Constituição, é porque considero que tal personificação do Estado foi no passado e será no futuro uma fonte fecunda de calamidades e de revoluções."

O leitor o terá percebido: uma comparação infiltrou-se na crítica. Os americanos não se "constituem" do mesmo modo que os franceses. Eles situam os cidadãos na origem do Estado jurídico. A liberdade é natural. Não o Estado. Para a "escola inglesa e americana" os cidadãos "não esperam nada que não parta deles mesmos e de sua energia".

Ora, Bastiat notou que *esse traço de interessada dependência do público para com o Estado era latino — em todo o caso, nem inglês nem americano*: "Estou desacreditado para sempre; e agora se considera que sou um homem *sem coração nem entranhas*, um filósofo seco, um individualista, um burguês e, resumindo em poucas palavras, um *economista da escola inglesa ou americana.*"¹⁰ Bastiat desmascarado com humor por si mesmo.

Procurar o remédio no agravamento do mal

Assim, trate-se da origem da liberdade ou da origem do Estado, Bastiat é o primeiro a insistir numa oposição, que hoje diríamos cultural, entre o modo de ver dos franceses e o dos ingleses ou dos americanos. Não há dúvida de que sua convicção fora forjada analisando outro assunto: o conflito entre o protecionismo e o livre-câmbio.

Já em 1844 Bastiat se tornara famoso ao publicar no *Journal des économistes* um artigo de título evocativo: "Sobre a influência das tarifas francesas e inglesas no futuro dos dois povos". Para tornar mais convincente sua crítica do protecionismo aduaneiro e do intervencionismo em matéria de intercâmbio internacional, era normal que tirasse partido da velha rivalidade franco-inglesa, mas sua demonstração não se baseia apenas em argumentos de circunstância. Ela o leva a introduzir-se numa psicologia dos povos.

Se os franceses foram receptivos ao protecionismo, isso é menos resultado de uma conjuntura econômica do que de uma predisposição mental. No termo protecionismo seria preciso ler o equivalente a uma fobia do intercâmbio. O francês teria preferência instintiva pelo casulo estatal, e repugnância não menos natural pela concorrência.

Há competição entre duas culturas, e há duas maneiras de armar-se para essa competição.

A nossa tem por meta proteger e por efeito fragilizar. Ela cria um círculo vicioso. A proteção favorece o produtor, mas não a produção. Elevando-se as barreiras alfandegárias, eleva-se o preço das mercadorias. Protegido da concorrência estrangeira, o mercado interno torna-se vítima das associações monopolistas de produtores, sempre mais fáceis quando estão "entre si". A carestia que se segue leva à escalada alfandegária, ao aumento do protecionismo.

A distorção não pode senão acentuar-se: "É fácil ver o que acontecerá se a França perseverar no regime restritivo, enquanto a Inglaterra avança em direção à liberdade de intercâmbio. Grande quantidade de produtos ingleses já está com preços mais baixos do que os nossos, já que somos forçados a excluí-los [...] Essa distância entre os preços de produtos similares crescerá, e chegará o momento em que os direitos atuais serão insuficientes para reservar o mercado nacional a nossos produtores. Será preciso portanto elevá-los, isto é, *procurar o remédio no agravamento do*

mal. Mas, admitindo embora que a legislação possa permanentemente defender nosso mercado, ela é impotente nos mercados estrangeiros, e fatalmente seremos eliminados.”¹¹

O bloqueio continental visto de Santa Helena

O protecionismo leva à asfixia. Leva também a comportamentos agressivos, precisamente porque a defensiva não é suficiente. Bastiat lembra esse momento de protecionismo absoluto que foi o bloqueio continental. Evoca o julgamento amargo que Napoleão formava sobre ele no rochedo de Santa Helena. E cita a confissão de fracasso: “Propuseram-me o bloqueio continental; pareceu-me bom e aceitei; deveria arruinar o comércio inglês. Neste ponto não foi bem-sucedido, porque provocou, *como todas as proibições*, um encarecimento.” Bastiat aponta sobretudo a insistência do Imperador no erro: “Nossos portos marítimos estavam arruinados pela Revolução. Era preciso *dar novo impulso ao espírito de tráfico*. O único meio era tirar dos ingleses o monopólio da indústria manufatureira. Era preciso criar o sistema continental, porque era preciso oferecer enormes vantagens às fábricas.”

“Eis”, comenta Bastiat, “o regime proibitivo. Aspira a dar ao *espírito de tráfico* uma impulsão diferente da que ele recebe de seu próprio interesse; e não quer ver que as enormes vantagens dadas ao trabalho privilegiado são cobradas não do estrangeiro, mas do consumidor nacional.”¹²

O primeiro crítico da colonização

O leitor moderno talvez fique surpreso de encontrar nesse liberal radical o primeiro crítico da colonização — um crítico ferozmente metódico. Em 1844, vê Paris envolver-se cada vez mais na Argélia, ou seja, na guerra da Argélia, penetrando fundo em suas terras, conquistando os *djebels* e subjugando os *douars* a canhões. Entrementes, Londres preocupa-se em abrir a China ao sistema de livre-câmbio e acaba com o regime de monopólio comercial estabelecido pelo Ato de Navegação. Não há dúvida de que Bastiat força o contraste. A Inglaterra ainda pela frente um século de vigorosa expansão colonial e de rigorosa dominação imperialista.

O anticolonialismo de Bastiat funda-se primeiramente no evidente

interesse das nações tentadas pela expansão colonial. Pois as conseqüências a longo prazo não são percebidas por seus iniciadores e fatalmente se voltarão contra eles: “Uma conquista excita naturalmente contra o vencedor o ódio do povo conquistado, o *alarme* dos que estão expostos ao mesmo destino, e o *despeito* das nações independentes. Portanto, quando, para criar perspectivas de mercado, uma nação recorre à violência, não deve iludir-se: precisa saber que desencadeará no exterior todas as energias sociais, e deve estar preparada para ser sempre e em todas as partes a mais forte. *Uma nação ávida de conquistas não poderá inspirar outro sentimento senão o da desconfiança, do ódio e do pavor.*” A predição torna-se tragicamente precisa: “Veremos essas nações atacar tribos pacíficas com o mais frívolo pretexto, tratar a ferro e fogo os países de que querem apoderar-se, queimar as casas, cortar as árvores, tomar à força as propriedades, violar as leis, os usos, os costumes e a religião dos habitantes; vê-los-emos tentar corromper com ouro os que o ferro não terá matado; conceder recompensas e homenagens aos que entre seus inimigos terão traído a pátria, e devotar um ódio implacável aos que, para defendê-la, entregam-se a todos os horrores de uma luta sangrenta e desigual. Que escola! Que moral! Que apreciação dos homens e das coisas! E como é possível que no século XIX seja dado tal exemplo, na Índia e na África, por dois povos que pretendem ser os depositários da lei evangélica e os guardiães do fogo sagrado da civilização?”¹³

Melhor do que ninguém, Bastiat mostrou a oposição entre o espírito do capitalismo liberal e o espírito do colonialismo. No momento em que escreve, a corrida da colonização total da África ainda está longe de ser iniciada. Bastiat prediz quanto custaria à Inglaterra ela deixar-se arrastar: “Ser sempre o mais forte é uma obrigação pesada. À medida que os outros povos crescem, é preciso à Inglaterra aumentar a massa de forças vivas que ela tira da indústria para consagrá-las à marinha, e chegará o momento em que o emprego improdutivo de tantos recursos ultrapassará muitíssimo os lucros do comércio colonial.”

Enquanto a França se instala pelas armas na Argélia, a Inglaterra parece afrouxar os rigores do Ato de Navegação, e Bastiat saúda este bom exemplo. “Poucos ingleses não sabem muito bem que o comércio com os Estados livres é muito mais vantajoso do que as trocas com as colônias”.¹⁴ Demasiado otimista, Bastiat profetiza que a Inglaterra “vai livrar-se do gigantesco fardo das colônias”: “A Inglaterra substituirá o sentimento de ódio, de inveja, de *desconfiança* e de hostilidade que sua antiga política semeou entre as nações pela amizade,

pela benevolência e por essa inextricável rede de ligações comerciais que torna as guerras ao mesmo tempo inúteis e impossíveis.”

O que Bastiat sentia como inexorável a Inglaterra levou um século para decidir-se a fazer. O século XX viu-a então descolonizar-se naturalmente — assim como os Países Baixos —, como se ela reencontrasse sua verdadeira natureza, no mesmo momento em que a França — assim como Portugal e a Espanha — tinha tanta dificuldade para livrar-se da paixão colonial.

Um quadro da sociedade de desconfiança

Decididamente, é de Bastiat o mérito de ter pintado o quadro psicológico, ainda impreciso mas bastante completo, que reúne traços aparentemente tão diversos da sociedade latina: o caráter estatal da propriedade, a supervalorização do Estado, a recusa do intercâmbio, o protecionismo, o espírito de clientelismo e de dependência, o colonialismo agressivo, a conquista de mercados reservados, o medo da concorrência, numa palavra, a *sociedade de desconfiança*.

Tudo isso Bastiat pressentiu, sugeriu, formulou, descreveu. A força de sua análise não podia deixar de provocar Marx, o próprio chantre da sociedade de desconfiança: “Quanto às asneiras de Bastiat, que verte lugares-comuns em forma de paradoxos, e dissimula sob a lógica formal uma espantosa indigência de pensamento, livremo-nos delas rapidamente.”¹⁵ Com essas três linhas de desdém, ele acha que refutou aquele a quem chama “caixeiro-viajante do livre-câmbio”.¹⁶ Por sua vez, a história refutou esse desprezo e o erro que ele revelava.

SCHUMPETER: A PESSOA NO CENTRO

Se Schumpeter foi tão sensível ao “marxismo” de Max Weber, é porque para ele as relações de produção, o capital, o trabalho, a ideologia e o condicionamento econômico só representam um papel totalmente secundário. São fatores desprovidos de interesse próprio e de autonomia: simples peças da máquina social. Como todas as peças de mecânica, elas estão fadadas a ser substituídas.

Contra a interpretação weberiana, Schumpeter defende a idéia de que “uma inteligência e uma energia acima do normal explicam, em nove casos em dez, o sucesso industrial e, especialmente, a *fundação* das posições industriais”.¹ De Weber a Schumpeter passamos de um universo a outro, e no centro deste está a pessoa.

Esse universo não é estranho ao darwinismo. Inteligência, energia — essas duas qualidades complementares formam a primeira ferramenta do homem. Garantem o sucesso na luta pela vida. Diversamente de Max Weber, Schumpeter não reserva ao capitalismo moderno a necessidade desse combate. Ele não distingue a época dos primórdios e a de hoje. Quer nos remontemos às origens do homem, quer desçamos a hierarquia técnica até o simples operário não-qualificado, onde quer que apenas o *trabalho* conte Schumpeter mostra que é o lugar de “diferenças naturais de qualidade”: mais ainda do que “força física ou agilidade”, “inteligência e força de vontade”.²

O ganho e a aposta

O sistema capitalista — ou, para usar sua expressão, o “modo de existência burguês” — acentua o caráter individual da sanção. Mais do que qualquer outro, ele motiva e recompensa “a competência, a energia, o poder excepcional de trabalho”. Dá prosseguimento, com rapidez inexorável, às promessas de riqueza ou às ameaças de ruína que sancionam a boa ou má observação de suas regras de conduta. “Essas

promessas são suficientemente fortes para atrair inteligências excepcionais e para identificar o sucesso com o êxito nos negócios. Esse êxito supõe, entretanto, certa dose de sorte, o que lhe aumenta o atrativo; o jogo dos negócios não se parece com a roleta, mas com o pôquer”.³

A referência ao pôquer mostra que não estamos no mundo da “racionalidade” de Max Weber. Ou, pelo menos, é a racionalidade superior de um jogo em que se pode ganhar mais do que se apostou — com uma extraordinária dinamização da sociedade como resultado. Deliberadamente provocador, Schumpeter até insiste na injustiça fecunda do sistema. “Lucros impressionantes, muito maiores do que seria necessário para estimular esse ou aquele esforço específico, são dados como chamariz a uma pequena minoria de ganhadores, imprimindo assim impulso muito mais possante do que teria feito uma repartição mais igualitária e mais justa. Como recompensa por suas iniciativas, a grande maioria dos homens de negócios recebem apenas remuneração muito modesta, ou nada, ou até menos que nada, mas, apesar disso, esforçam-se ao máximo, porque têm os olhos constantemente fixos nos grandes prêmios e superestimam suas chances de ser tão bem-sucedidos quanto os grandes ganhadores.”

Por outro lado, as penalidades do sistema visam a incompetência. “Mas, se bem que os homens não-qualificados e os métodos obsoletos sejam efetivamente eliminados, às vezes muito rapidamente, às vezes após certo prazo, a falência ameaça também, ou até destrói, mais que um homem capacitado, e na seqüência esse risco imanente deixa todos os empresários em meio à incerteza, e, por seu lado, age com muito mais eficácia do que um sistema de penalidades mais igualitário e mais justo. Enfim, o sucesso como o fracasso nos negócios são idealmente objetivos. Nem um nem outro podem ser contestados”.⁴

A luta pelo sucesso

É a pessoa do empreendedor — e não sua devoção religiosa, ou suas convicções ideológicas, ou seus preconceitos sociais — que deve ser levada em conta para explicar o sucesso industrial. Em sua “luta pelo sucesso”,⁵ o empreendedor não é apenas *acionado* — ele é *protagonista*.

Acerca desse tema, uma das análises mais pertinentes de Schumpeter versa sobre a idéia de *seleção*. A especificidade do capitalismo é que o mesmo aparelho social que condiciona o rendimento

dos indivíduos e das famílias que compõem a classe burguesa seleciona igualmente, *ipso facto*, os indivíduos e as famílias destinadas a ter acesso a essa classe ou a dela ser excluídos. Acesso, êxito ou eliminação resultam do mesmo processo.

Trata-se claramente de uma particularidade. “A maioria dos métodos de seleção social (diferentemente dos “métodos” de seleção biológica) não garante absolutamente o rendimento dos indivíduos selecionados. Sua impotência nesse sentido chega a constituir um dos problemas cruciais com que se defronta a organização socialista.” A mesma observação poderia ser aplicada à administração, ao ensino, ao exército, à Igreja... Schumpeter ressalta a elegância da promoção empresarial, que combina seleção e impulso: “O homem que ascende à classe dos empresários, e depois se eleva no interior dela, é um homem de negócios capaz; tem possibilidade de elevar-se na exata medida justificada por seus dons – pela simples razão de que, no plano capitalista, ascender a uma posição e ter êxito nessa posição são sinônimos. Um dado factual dessa ordem, deixado na sombra com tanta frequência por causa dos reflexos de autodefesa dos ‘derrotados’, interessados em contestá-lo, apresenta, para a compreensão da sociedade e da civilização capitalistas, importância muito maior do que tudo o que se pode extrair da teoria pura do mecanismo capitalista.”⁶

O êxito capitalista é, portanto, resultado da ação de uma personalidade. A mobilidade social que provoca essa seleção permite dizer que o empresário *escolheu a si mesmo*. Sua realização é menos obra de um sistema do que dele próprio. A impulsão motriz desse sucesso, segundo Schumpeter, é a inovação empreendedora, *criadora porque destruidora*, confiante no futuro porque deliberadamente iconoclasta do passado.

Apesar da existência das dinastias, a única tradição do empresário é não ser acorrentado pela tradição.

A destruição criadora

Cerca de vinte anos após Schumpeter, Alberto O. Hirschman examinou por sua vez a hipótese de uma contradição cultural do capitalismo. A *destruição criadora* não se estenderia ao próprio capitalismo, para terminar em autodestruição? Pode-se construir sobre essa destruição? Da selva schumpeteriana pode sair alguma paisagem?

Hirschman⁷ mostra a distância percorrida desde o ponto de partida

— a visão otimista do “comércio suave” (Montesquieu, William Robertson, Thomas Paine) — até os riscos de uma sociedade de mercado que tende a “minar os fundamentos morais de toda e qualquer sociedade”.⁸

Mas será que a sociedade de mercado se baseia realmente num individualismo doentio, ignorando completamente o interesse geral, desprezando qualquer forma de sociabilidade? Será realmente preciso escolher entre a selva do mercado e a ditadura do bem comum? Entre a criação autodestruidora e a sociedade imóvel? Entre Creso e Midas? O mérito de Hirschman é evitar essas tipologias dualistas, contestar suas supostas contradições e recusar às tensões do indivíduo e da organização social um inelutável *status* dialético.

A tese inicial do “comércio suave” retoma o conceito de serviço. Aliás, ela conferia certa harmonia (ingenuamente representada, sem dúvida) ao encontro entre o interesse individual e o social. Há algo de verdadeiro nas observações de um Samuel Ricard no *Tratado do Comércio* (1704): “Com o comércio, o homem aprende a refletir, a ter probidade e bons costumes, a ser prudente e reservado em suas palavras e ações. Sentindo necessidade de ser sensato e honesto para ser bem-sucedido, ele foge do vício, ou pelo menos é externamente cheio de decência e de gravidade, temendo prejudicar seu crédito; assim, a sociedade não sofre um escândalo que talvez viesse a lamentar.”⁹ O comércio impõe sacrifícios. Diante do cliente-rei, o comerciante, ainda que os tenha, vê-se obrigado a conter seus impulsos, a reprimir seus defeitos e a exercer sua sociabilidade.

O empresário de Schumpeter não é o único protagonista social, tendo embora seu “inventor” mostrado perfeitamente o efeito multiplicador de sua energia. Ao lado do empresário está o comerciante de Ricard — cuja mentalidade também cria o social, dá continuidade às energias liberadas pelo empresário, ao mesmo tempo que as estabiliza. E muitos outros agentes entram no jogo: o assalariado, o funcionário, o político etc.

Mas rendamos ao empresário a homenagem que lhe é devida. Se Schumpeter o descobriu para colocá-lo no centro de qualquer explicação, é porque ele de fato é personagem nova — o criador de uma sociedade nova, por todos os riscos que assume, por todas as inovações que se atreve a promover, por toda a riqueza que cria, por todas as reações em cadeia que provoca.

HAYEK: O ELOGIO DA BRICOLAGEM

Consideremos a economia moderna, infinitamente complexa: a multiplicidade dos elementos em jogo, o entrelaçamento dos maquinismos não tornam necessário um poder regulador? Onde encontrá-lo senão no Estado — um Estado legitimado pela democracia?

Aliás, o Estado desenvolveu-se paralelamente à economia, e tão vigorosamente quanto ela, ao contrário ao que imaginavam e queriam Davenant, Gournay ou Turgot. Será preciso, então, concluir que estavam enganados e voltar à ideologia do “bem comum”?

Friedrich von Hayek demonstrou que é preciso responder não a esta pergunta. E suas respostas vão muito além do assunto Estado.

Pela primeira vez, após e contra Marx, era expressa com tal amplitude a idéia de que a racionalidade econômica não procede forçosamente de uma autoridade superior, considerada detentora dos conhecimentos necessários e da razão suficiente. Mais: assevera-se que o exercício dessa autoridade onisciente e todo-poderosa é contraproducente.

Partir da microeconomia

Transpondo para o domínio econômico o pressentimento de Tocqueville na ordem política, Hayek sustentava que a intervenção pública abria *caminho para a dependência*. Reciprocamente, a liberdade política, segundo ele, só podia ganhar sentido e adquirir consistência na prática do liberalismo econômico.

Até aí ele não diz nada além do que disse Bastiat. Sua insubstituível contribuição vem de outra parte: o ter escolhido a análise do funcionamento econômico mais perto dos atores, os que tomam as decisões. Essa abordagem microeconômica, em vez de afastá-lo de uma teorização válida, pelo contrário a fundamentou.

Hayek não teme chocar marxistas nem keynesianos, todos ligados ao interesse exclusivo pela macroeconomia, e imbuídos de teorias que exprimem profundo desdém pelos agentes vivos da economia.

De sua vasta obra reteremos especialmente um artigo de setembro de 1945, o mais sugestivo, e que passou praticamente despercebido. Ele investe contra o planejamento. Denuncia, na maneira como é comumente concebida e praticada, uma atitude antieconômica — de nefastas conseqüências, pois mantém a competência econômica afastada do “conhecimento das condições específicas de tempo e lugar”;¹ e a mantém na ilusão do “conhecimento de regras gerais”,² que seriam aplicáveis em qualquer tempo e lugar.

Mas ele se defende de recusar a idéia de planejamento. Ironicamente, explica que o que chamam livre concorrência não passa de planejamento descentralizado: “Não se discute se é preciso ou não planejar. Discute-se se o planejamento deve ser centralizado por uma só autoridade para todo o sistema econômico, ou se deve ser dividido entre muitos indivíduos. O planejamento, segundo a acepção utilizada na controvérsia contemporânea, significaria necessariamente a direção de todo o sistema econômico segundo um plano unificado. Seria esquecer que a concorrência provoca um planejamento descentralizado entre numerosas pessoas.”³

Reter a palavra planejamento, ainda que acompanhada do epíteto “descentralizado”, parece não passar de inútil concessão verbal ao adversário, ou de pirueta retórica de qualidade medíocre. Mas no final da demonstração ficamos inclinados a admitir que de fato o livre mercado é “planificador”.

Quem tem a informação?

Admitindo-se que a escolha entre esses dois planejamentos se baseia no critério de eficiência, pode-se precisar a alternativa do seguinte modo: “A maior eficácia de um ou outro sistema depende principalmente da capacidade de um ou outro de utilizar da maneira mais completa o saber existente. Essa capacidade depende, por sua vez, da resposta à seguinte pergunta: Teríamos mais chances de pôr à disposição de uma autoridade central única todo o saber que deve ser utilizado, mas que de início está disperso entre muitos indivíduos? Ou seria melhor transmitir a esses indivíduos o saber suplementar de que precisam para ser capazes de ajustar seus planos aos dos outros?”⁴

A freqüente opção pelo planejamento centralizado decorre de

minimizar-se a utilidade dos conhecimentos que só podem ser adquiridos pelos que fazem o trabalho prático de campo. A diferença entre uma economia com bom desempenho e uma economia com resultados não tão bons reside na exploração mais ou menos feliz de dados, cada um deles negligenciável, mas cuja soma faz a... diferença: "Conhecer e fazer bom uso de uma competência ou de uma máquina subempregadas, saber da existência de estoques excedentes de que se pode lançar mão durante a interrupção de uma aprovisionamento são informações socialmente tão úteis quanto o conhecimento das melhores técnicas alternativas. O fretador que ganha a vida utilizando trens vazios ou carregados pela metade, o agente imobiliário cujo único conhecimento é constituído quase exclusivamente de oportunidades temporárias, ou o *arbitrador* que tira lucro das diferenças locais entre os preços dos produtos, todos cumprem funções eminentemente úteis, fundadas num conhecimento específico de circunstâncias fugidias que os outros não possuem."⁵

Hayek descreve uma economia vivida, isto é, um conjunto de processos cheios de imperfeições, de hiatos, de falhas, de panes, de extravagâncias. Mas mostra que essa "irracionalidade" pode ser captada, usada, orientada definitivamente para o bem de todos, se os que fazem o trabalho prático, os que são capazes de ver essas imperfeições, também forem capazes de lucrar.

Essa exaltação da "bricolagem econômica" não é aceita pelos "senhores" que vêem a economia como uma todo; Hayek sabe disso: "É estranho que hoje em dia geralmente esse saber seja visto com certo desprezo, e que os que por meio desse saber obtêm vantagem sobre outros, mais bem-equipados em conhecimentos teóricos ou técnicos, tenham má reputação [...] Esse preconceito afetou consideravelmente a atitude com relação ao comércio em geral, comparada com a adotada com respeito à produção."⁶

O diagnóstico é claro. Acusação de irracionalidade lançada contra a microeconomia, desprezo pelo mercado, má reputação de seus agentes, rejeição da oportunidade comercial, preferência por uma ordem científica *ne varietur*, subestimação da prática com relação à teoria: eis a falsa análise dos "macroeconomistas".

O remédio impõe-se: não assumir o risco, com um planejamento unificado, de um fantástico desperdício da informação necessária, mas criar *in situ* as condições da transparência. Os extraordinários progressos da comunicação e do armazenamento de informações graças à informática teriam feito regozijar Hayek, e reforçado suas conclusões.

Contra a fobia da mudança

Hayek identifica outro obstáculo psicológico, que leva tantos economistas a se lançar ao planejamento unificado: a fobia da mudança.

Planejar a partir do centro é ter a ilusão de controlar a mudança e limitar seus desafios: “Os problemas econômicos aparecem sempre e unicamente como consequência da mudança. Enquanto as coisas seguem seu curso, ou pelo menos se passam do modo previsto, não surge nenhum problema novo que necessite decisão, não é preciso conceber outro plano. A crença de que as mudanças, ou pelo menos os ajustes do dia-a-dia, se tornaram menos importantes na época moderna implica a afirmação de que as considerações econômicas passaram para segundo plano, ao passo que cresceu a importância do conhecimento tecnológico.”⁷⁷

A economia é vida, não ciência. É o imprevisível, é uma renovação constante das circunstâncias. Planejar, na melhor das hipóteses, é mascarar essa verdade e constatar continuamente que os fatos desmentem as previsões. Na pior, é abafar a verdade, deter a vida para que economia atordoada se dobre aos ucasses do Gosplan...

Hayek vê despontar entre muitos agentes governamentais, consultores de economia, grandes homens de negócios a mesma fobia da mudança, aliada à mesma ilusão científica e técnica. Mas como achar, pergunta ele, “que, uma vez construída a fábrica, o demais seja mais ou menos mecânico, determinado pela natureza da fábrica, e reste apenas pouca coisa por mudar para que haja adaptação às circunstâncias?”⁷⁸

A vida econômica moderna não se reduz a uma mecanismo. É feita de evolução, mudanças, perpétuas adaptações.

A ilusão estatística

Hayek finalmente denuncia a ilusão *estatística*. Como o plano, a estatística apaga a diversidade da vida. Dá o sentimento de que as coisas são mais estáveis do que são na verdade: “Uma das razões que fazem os economistas esquecer tão facilmente as pequenas mudanças que alteram incessantemente a paisagem econômica é, provavelmente, sua crescente preocupação com os aglomerados estatísticos, que mostram uma estabilidade muito maior do que os movimentos de pormenor.”⁷⁹

Mas qual a origem dessa ilusão de óptica? Hayek empenha-se

em afastar a explicação clássica, que legitima a dimensão macroeconômica, somente ela: “A estabilidade relativa dos aglomerados não pode ser explicada — como os técnicos em estatística têm às vezes tendência a fazer — pela “lei dos grandes números” ou pela compensação mútua de mudanças fortuitas. O número de elementos que devemos levar em conta não é suficientemente elevado para que tais forças acidentais possam produzir estabilidade. O fluxo contínuo de bens e serviços mantém-se por meio de ajustes constantes, estudados cada dia à luz de circunstâncias que eram desconhecidas ainda na véspera [...] Até mesmo uma fábrica de grande porte largamente mecanizada depende de um ambiente industrial graças ao qual ela possa satisfazer a todos os tipos de inesperadas necessidades: telhas para o telhado, papel para os dossiês, e mil e um tipos de equipamentos que não pode controlar ela própria, e que devem estar rapidamente disponíveis no mercado para que o plano de funcionamento da fábrica seja respeitado.”¹⁰

Hayek inverte, pois, o processo. Não é a escala macroscópica que neutraliza os acasos, as circunstâncias, o pormenor irracional — e diz a verdade. Muito pelo contrário, é a ação microscópica que assinala permanentemente os desequilíbrios e enfrenta os desafios da mudança, criando assim um estado de equilíbrio relativo que o olhar macroscópico apenas constata. Fundamentado na informação estatística, o planejamento centralizado não pode, dada sua própria natureza, levar em consideração diretamente esses fatores de tempo e de lugar. O planejador central deverá encontrar um meio de deixar o *homem que atua no plano concreto* tomar as decisões que dependem desses fatores.¹¹

O *planejamento descentralizando* é portanto a única saída para o problema da organização econômica, porque valoriza a decisão individual, a única capaz de garantir uma “adaptação rápida às mudanças em condições específicas de tempo e de lugar”; porque valoriza também o conhecimento direto “das mudanças significativas e dos recursos imediatamente disponíveis que permitem enfrentá-las”.¹²

A informação pelo preço

A centralização vai desta vez encontrar espaço no serviço da informação? Seria conhecer mal Hayek. Ele nos prepara uma surpresa a seu modo. A essa pergunta, feita tecnocraticamente, a

resposta que ele tira do chapéu é a mais velha do mundo: o mercado expresso pelo preço. “Num sistema em que o conhecimento dos fatos pertinentes está disperso entre numerosos indivíduos, os preços podem agir para coordenar as ações separadas de pessoas diferentes.”

De fato, o preço não indica somente as condições de determinada troca. Ele resume as condições de um ou diversos mercados: “Devemos considerar o sistema dos preços um *mecanismo* que permite dar informação...”¹³ Indicador dos custos de produção e de transporte, da disponibilidade dos produtos, das reações da clientela, regulador dos fluxos de mercadorias, o sistema dos preços comunica ao homem prático as informações que o ajudam a atuar coerentemente com o conjunto.

Fecha-se o círculo: ainda é por um processo determinado livremente, fundamentado em inúmeras decisões livres, que a liberdade do homem-da-prática pode integrar dados muito gerais. Assim são naturalmente coordenados “valores subjetivos”. Embora a eficácia desse sistema econômico deva ser pensada “com base no modelo de um *mecanismo*”, há que compará-la antes com o mundo dos valores.

Essa magnífica demonstração da eficácia da liberdade econômica, do comércio e do mercado tem só um defeito — assinalado pela mera palavra *mecanismo*, que nós grifamos. Ela era concebida para responder à tentação do globalismo, bem como à do controle da vida econômica real pelo poder político ou técnico, ou até pelo poder dos colegas economistas. E eis que ela termina demonstrando que a economia liberal é uma máquina — e que seu resultado é racional. Não estamos longe da “harmonia preestabelecida” de Leibniz, ou da “mão invisível” de Adam Smith. O que Hayek não nos diz, se bem que o saiba muito bem, é o que existe de realmente livre na abordagem da liberdade econômica.

Com isso o problema está resolvido? Apenas em parte. “Se é preciso descentralizar”, reconhece Hayek, “no *homem prático*, este não pode decidir unicamente com base no conhecimento de seu ambiente imediato. É preciso também passar-lhe as informações suplementares de que necessita para adaptar suas decisões ao esquema das mudanças de um sistema econômico mais amplo.”¹⁴

5

QUANDO OS ECONOMISTAS DESCOBREM UMA INCÓGNITA: O MENTAL

De algumas décadas para cá, a ciência econômica multiplicou seus sábios e seus saberes, suas ambições e seus métodos. Tentou delinear os ritmos e as crises do desenvolvimento. Calculou e recalculou os fatores de sua equação sempre inacabada — conquanto definitiva aos olhos de cada um dos calculadores.

Não nos remontemos ao dilúvio dessas pesquisas e seus fracassos. Tomemos a história no momento em que, após a crise provocada pelo primeiro choque do petróleo, a de 1973-1974, que afastara os economistas das “teorias do crescimento”, a volta de certo otimismo econômico na década de 1980 os reconduziu a elas.

Isto se deu especialmente para refletir sobre a pertinência dos problemas do “*desenvolvimento desigual*”. De fato, análises anteriores prediziam uma convergência dos índices de crescimento dos diversos países para um índice comum, que acabaria sendo único. A globalização da economia, a padronização dos mercados, a difusão das técnicas de distribuição e das tecnologias de produção deveriam criar uma vida econômica uniforme. Ora, no período 1960-1980 o índice de crescimento da Índia foi de 1,4% ao ano, o do Egito de 3,4%, o do Japão de 7%, o dos Estados Unidos de 2,3%.

Na verdade esses índices não têm significado senão numa história. É necessário calcular o produto nacional bruto por habitante se quisermos dar significado preciso a cifras à primeira vista surpreendentes, como a superioridade do crescimento egípcio sobre o dos Estados Unidos. Ainda assim, resta explicar a persistência das distorções de índice de crescimento num período que se valera demasiado apressadamente de um universalismo otimista.

Robert Lucas, um dos “mestres de Chicago”, em brilhante

artigo,* intitulado "*On the Mechanics of Economic Development*",³ abriu um caminho a que se precipitaram muitos economistas. Ele demonstrava a insuficiência das análises tradicionais do "*resíduo de Solow*" (o que resta após eliminar do índice de crescimento a influência do fator trabalho e do fator capital). Propunha a intervenção do que chamava "terceiro fator":** o capital humano.

A própria noção de capital humano não era nova. Remonta aos trabalhos de Gary Becker em Chicago, na década de 1960. O novo era incorporar a um modelo de crescimento elementos característicos da reflexão sociológica.

Levar em conta esse "terceiro fator" permitiu mostrar como são possíveis índices divergentes de crescimento equilibrado. No entanto, como nas abordagens tradicionais, a visão do crescimento permanece firmemente *mecanicista*; a natureza e as formas de acumulação *cultural* não são analisadas.

Linear ou não?

A admissão desse "terceiro fator" tinha entretanto grande importância. Ela impedia que se fizesse do crescimento uma representação linear.

O modelo clássico de Solow,² que já integrava um componente "cultural" — o progresso técnico —, ainda era de fato um modelo linear. Nele a produção é uma função simples do capital, do trabalho e do progresso técnico, sendo este último considerado fator exógeno, que veio do exterior para juntar-se aos fatores de crescimento da produção.

Mas Lucas observou que o mesmo progresso técnico, variável do crescimento, era função desse crescimento. Havia portanto

* Esse artigo data de 1988. Coincidência? Nós havíamos desenvolvido a noção de *terceiro fator imaterial* em *Le Mal français* (1976) (pp. 185 a 208, traduzido nos Estados Unidos em 1981, "*The Trouble with France*", New York, Alfred A. Knopf, 1981): "**An immaterial third factor. What we are dealing with here, is the play of mental forces, what I propose to call the 'immaterial third factor' a qualitative and invisible sign, with which to multiply, or divide, the first two factors, capital and labour, which are material, visible and quantitative. Etc.**" (pp. 138 a 155).

** A noção de crescimento equilibrado (*balanced growth*) remete a um modelo de desenvolvimento de pleno emprego em que a parte respectiva dos fatores (capital, trabalho) cresce proporcionalmente. Não se pode pois invocar a conjuntura financeira e social para explicar as divergências que ocorrem: o fator imaterial torna-se incontornável.

interdependência entre o progresso técnico e o nível da produção. Esse processo circular faz do progresso técnico um fator endógeno, que interage com a produção, no próprio bojo do crescimento. Para os matemáticos isso quer dizer que o crescimento é uma função não-linear de seus componentes.

Mas uma coisa é formalizar, com Lucas, a *interdependência* entre o terceiro fator e a produção, e outra é reconhecer a *independência* do terceiro fator. É o caráter automático e mecanicista da interdependência dos fatores da produção que é preciso questionar, remontando às origens das teorias contemporâneas do crescimento.

Um objeto não-identificado

Foi Denison (1962), em *The Sources of Economic Growth in the United States*, pela noção de “contabilidade do crescimento” (*growth accounting*), que provocou uma reflexão inovadora sobre o desenvolvimento.

De início o projeto de Denison consistia em propor uma verificação empírica das teorias de Solow sobre o crescimento.

Solow havia escrito que o produto nacional bruto podia ser interpretado matematicamente como produto do fator capital e do fator trabalho, cada um deles dotado de coeficiente exponencial.*

Infelizmente, a aplicação de sua fórmula aos crescimentos observados evidenciava a insuficiência do modelo. A equação não permitia justificar os altos índices de crescimento norte-americanos no decorrer do século XX. Um “resíduo” permanecia “inexplicado”. Pior: o “resíduo” era maior do que a contribuição dos fatores!

Os otimistas, como Malinvaud,³ acharam que esses modelos eram sobretudo instrumentos de clarificação. Por conseguinte, não se poderia censurar Solow por uma equação que revelava sua... inadequação. Pelo contrário, ela tinha servido para revelar a importância desse objeto não-identificado.

Para melhorar o modelo, inventou-se então a noção de “custos de

ajuste”. Eles provêm dos aspectos rígidos do funcionamento da economia. “Qualquer desvio da evolução regular de uma grandeza provoca custos adicionais.” Esses custos concernem à mão-de-obra, na forma de demissões, de admissões de vulto, de necessidade de formação. Era uma maneira de reduzir determinado problema cultural a uma questão de custos, isto é, de levar para o campo da doutrina econômica o conjunto da realidade observada.

Denison: a distorção dos índice de crescimento

Denison⁴ não se contentou com essa história de “custos de ajuste”. Propôs instituir um “fator residual” junto aos dois fatores clássicos, trabalho e capital, e em suma com o mesmo *status* matemático.*

Seu “fator residual”, no entanto, não passa de um “quarto de despejo”. Denison nele inclui o nível da educação, a qualidade da mão-de-obra, o tamanho e a organização dos mercados, o conhecimento útil à produção, a distribuição dos recursos etc. Ressaltava entretanto a idéia de que esse fator “residual”, por mais residual que fosse, pesava fortemente na equação, e que esse fator exigia grandes despesas para aumentar o crescimento de maneira significativa — em 1 ou 2%.

Sobretudo, em 1967, Denison⁵ levanta o problema da distorção dos índices de crescimento entre países. Procura entender por que, depois da guerra, o crescimento foi mais lento nos Estados Unidos do que na Europa Ocidental. Sua explicação baseia-se num paradoxo aparente: a Europa devastada teve de consagrar-se à *recuperação*. Para que uma economia progrida, é preciso destruir, livrar-se do que for inútil ou antiquado. Isso é caro. Mas na Europa a guerra fizera a faxina, donde o índice de crescimento mais alto.

A distorção dos índices de crescimento econômico não estaria, portanto, tão ligada às flutuações conjunturais do fator *capital* quanto à sua utilização pertinente à modernização — renovação, inovação — pelo “*capital humano*”. A situação “*ano zero*”, por que passaram especialmente o Japão e a Alemanha de 1945, seria extremamente estimulante.

Contudo, em situações semelhantes, fortes distorções reaparecem: a União Soviética, também exangue em 1945, só conhece no papel um crescimento análogo ao da Alemanha e do Japão derrotados. A

* Conservemos as letras que se tornaram clássicas, sabendo que se referem à língua inglesa: Y para *yield*, produção, L para *labour*, trabalho, e K para capital. A fórmula era a seguinte: $Y = K^{\alpha} L^{\beta}$, o que implica que o índice de crescimento é dado pela equação $y = \alpha k + \beta l$ (onde y, k, l são respectivamente os índices de crescimento do PNB, do capital e da mão-de-obra). É possível acrescentar a esta formulação um termo linear suplementar, refletindo o progresso técnico e independente da acumulação de capital e de trabalho.

* A equação $y = \alpha k + \beta l$ torna-se, portanto, $y = \alpha k + \beta l + a$.

“recuperação” por fazer não se converte automaticamente em desempenho produtivo, nem em modernização, nem em crescimento. Mais uma vez, está desqualificada a teoria da “desvantagem inicial”.

Um problema de óptica

Entre todos esses trabalhos, os de Albert O. Hirschman⁶ apresentam o interesse de estudar os agentes — em vez das “causas” do desenvolvimento. Como Max Weber, ele os procura no fator cultural. E encontra agentes muito diferentes dos puritanos, tão caros a Weber: “O aparecimento repentino de uma classe de empresários industriais no Paquistão após a partilha, no Oriente Médio após a Segunda Guerra Mundial, na América Latina a partir dos anos 30 confirma a idéia de que os países subdesenvolvidos talvez abriguem um ‘exército de reserva’ de empresários, animados por uma *vontade de realização* tão forte quanto a de qualquer puritano.”

Resta o fato de que o fator cultural é difícil de ser delimitado. Explica-se tudo *após* o desenvolvimento, nada *antes*. No entanto, apoiando-se tanto na análise das políticas de retomada, que tentam “recombinar” fatores de produção existentes, quanto na das políticas de lançamento de uma economia subdesenvolvida, que têm de “combinar” novos fatores de produção, Hirschman chega à mesma conclusão: “Nesses dois casos, é preciso um catalisador.” Qual?

Os aspectos conscientes do desenvolvimento são importantes. Que a primeira revolução industrial inglesa tenha sido feita “espontaneamente”, a rigor é possível admiti-lo; mas desde então as “revoluções industriais” tiveram pelo menos algo de ação consciente, por parte dos governos ou das empresas. O “catalisador” do desenvolvimento não seria simplesmente uma “óptica de crescimento”? Ela consistiria não apenas em “desejar o crescimento econômico mas também em discernir a natureza essencial do caminho que conduz a ele”.

Hirschman reprovava as abordagens tradicionais do progresso, seja a abordagem marxista, em função do grupo, seja a “liberal”, em função do indivíduo. De modo muito concreto, anota que “os primeiros a conceber o progresso em função do grupo ao mesmo tempo que do indivíduo serão aqueles que tiverem feito a experiência dos processos modernos de desenvolvimento econômico, por terem estado ativamente envolvidos neles”: de fato, os próprios práticos praticaram a síntese.

A perspectiva interativa de Hirschman destaca sobretudo o papel da *combinação* dos fatores, mais do que sua existência. Como sua obra trata de problemas modernos de desenvolvimento, ele postula que a existência de fenômenos de desenvolvimento já realizados fornece a chave do exercício *consciente* dos desenvolvimentos presentes. No entanto, os sucessos iniciais do desenvolvimento permanecem sem explicação: a abordagem "estratégica" de Hirschman fornece as chaves de uma prática, não de uma compreensão das origens. A menos que admitamos que a vontade *consciente* estava igualmente presente, e até particularmente ativa, nos primeiros criadores do desenvolvimento. O que ainda não foi provado.

Dois ethos de empresas

É chegado o momento de evocar trabalhos que versaram sobre a empresa. O "terceiro fator imaterial" não é forçosamente outra maneira de conceber os agentes individuais, ou de considerar os homens segundo critérios para além de sua força de trabalho. Ele pode igualmente agir, e ser avaliado, pelo desempenho da organização social, e especialmente da organização das empresas.

Qualquer empresário é ciente de que o problema essencial de sua empresa é de organização. Como juntar a contribuição de energias diversas? Como combiná-las da melhor maneira possível? Na maioria das estruturas, por menos antiquadas que sejam, é fácil diagnosticar um desperdício de competências e um sub-rendimento. A "proletarização" dos quadros reflete precisamente uma incapacidade de utilizar-lhes os talentos.

Motivar os indivíduos a determinado trabalho é identificar a realização de seu trabalho com a satisfação de uma de suas necessidades fundamentais. David Mc Clelland identificou a *necessidade de realização* (*need for achievement*) como motor principal do trabalho dos homens empreendedores.⁷

A. H. Maslow aprimorou a tipologia das necessidades cuja satisfação motiva, segundo uma gradação ascendente:⁸ as exigências fisiológicas; a segurança; os laços sociais; a estima; e, por fim, a realização.

Por seu lado, Douglas Mc Gregor⁹ popularizou a oposição entre dois tipos de concepções de empresa, pelo ângulo não apenas do chefe, o empresário capitalista, mas também do conjunto de homens que ele põe sob tensão numa empresa.

No primeiro tipo prevalece a idéia de que o trabalho repugna ao homem médio; ela está na origem das estruturas tradicionais, do tipo autoritário, paternalista e mecanicista, que enfatizam a coação, a obrigação, a proibição, o controle. Preponderante no passado, essa concepção continua expressando para os trabalhadores da base uma realidade.

No tipo oposto, o do gerenciamento participativo por objetivos, os indivíduos podem buscar alcançar suas metas através das da empresa. Esse segundo tipo substitui o estilo autoritário por um funcionamento que estimula a liberdade, a iniciativa e a responsabilidade de cada um. Destina-se principalmente aos quadros.

O leitor não terá dificuldade em reconhecer nessa antinomia a divergência dos dois *ethos* contrários que vimos opor-se mutuamente, termo a termo, desde o século XVI, e que se podem qualificar de *desconfiança* e de *confiança*.

Gerenciamento e mudança

Drucker nos Estados Unidos e Gélínier na França vincularam seu nome à descrição e promoção de empresas que fossem microsociedades de confiança. Um gerenciamento dinâmico e concorrencial assenta na superação do estado anterior. Ele exige uma definição dos objetivos, não apenas “previsional” mas prospectiva, e até visionária: trata-se de antecipar as tendências do mercado e a evolução do trabalho. Um bom método permite sistematizar a ação e evita a necessidade de redescobrir incessantemente as mesmas soluções. Não há nada de irreversível nas insuficiências de um gerenciamento em dado momento.

Gélínier assinalou amiúde o “subdesenvolvimento francês” em matéria de gerenciamento.¹⁰ Ele mostra que um conjunto de hábitos e atitudes nacionais, auto-reproduzidas, pode chegar a criar um “atraso” no desenvolvimento de dado país. Sua observação não explica exatamente “como” se chegou ao “subdesenvolvimento francês”, a não ser de modo negativo: não fazendo o que ele considera necessário fazer, e que ele vai buscar nas empresas americanas, a fim de que elas próprias nos ensinem a aceitar “o desafio americano”.

Que é o desafio americano? O desafio “de empresas que dominaram a dinâmica das energias”. É porque souberam dominar a “direção participativa por objetivos” que as empresas americanas são poderosas. É preciso adotar seus princípios e deixar de lado os da “organização

burocrática, com suas regras gerais e estáveis impostas pela pressão e pelo controle exercidos sobre executantes anônimos”; pois essa organização é para a empresa “a receita de como desperdiçar oportunidades”. Gélinier naturalmente desemboca na confiança: “É preciso estar imbuído de profunda *confiança* nas molas da natureza humana, em sua aptidão para descobrir soluções úteis e para extrair ensinamentos da experiência.”

Aptidão para descobrir e inovar, adaptação à concorrência, confiança, eis as chaves da direção participativa por objetivos. Parecem muito com o que chamamos *ethos de confiança competitiva*.

O capital humano

As contribuições recentes à análise do crescimento são muito variadas. Contentemo-nos em registrar algumas análises interessantes do “capital humano”.

Para Gary Becker,¹¹ sociólogo da escola de Chicago, qualquer indivíduo supostamente possui dois tipos de riqueza: o capital monetário (o valor de seu ativo) e o capital humano (o valor de seu conhecimento). O capital humano pode ser calculado pela soma atualizada dos rendimentos futuros (salários, gratificações etc.) que seu conhecimento pode proporcionar a um indivíduo. Compreende-se facilmente que tal análise tenha agradado aos economistas, uma vez que ela permite a quantificação de dados habitualmente considerados não-quantificáveis.

Nessa mesma linha, o artigo de Lucas¹² acima citado expõe o conceito de que a “sociedade” investe sua riqueza em capital físico (imóveis, máquinas etc.) e em capital humano (conhecimento, educação etc.). Por outro lado, ela oferece no mercado certa quantidade de trabalho. Esses processos resultam numa taxa de crescimento, cujo vigor depende do bom emprego dos recursos humanos e monetários, bem como da força de trabalho. É assim explicado por que um empréstimo concedido a uma país em vias de desenvolvimento não tenha o mesmo “rendimento” que teria se tivesse sido concedido a uma país desenvolvido. O “terceiro fator” de produção, o fator humano, representa papel decisivo: nos países em vias de desenvolvimento há muito mais falta de capital mental do que de capital monetário.

Prosseguindo a reflexão, Romer¹³ assinala uma particularidade do fator humano: a maneira como ele se comunica. Se eu tiver uma máquina, e meu vizinho quiser adquirir a mesma máquina, ele deverá

pagar o preço cobrado no mercado. Em contrapartida, qualquer conhecimento adquirido é mais facilmente reproduzível — e com menor custo. Assim, todo e qualquer conhecimento individual pode, sem custos elevados, melhorar o conhecimento coletivo. Donde o crescimento ser engendrado pelo efeito coletivo da acumulação dos conhecimentos individuais.

Kaldor, discípulo de Keynes e prêmio Nobel de economia¹⁴ em 1957, introduzira a idéia de que a própria produção suscita um conhecimento, pela repetição das tarefas e pelas melhorias que esta suscita. Mervyn A. King¹⁵ retoma essa idéia a partir de uma observação simples: adquirir a máquina do vizinho custa-me o preço da máquina; adquirir as idéias do vizinho custa-me apenas vê-lo trabalhar. Ele cria assim um modelo de crescimento fundado em *“learning by watching”*.

O conhecimento de uma firma depende, portanto, do investimento material e humano que ela fez no passado. King explica dessa maneira os altos índices de crescimento dos países destruídos por uma guerra. O conhecimento, no dia seguinte à destruição, está no nível da véspera. Mas o capital do material está destruído. Com um conhecimento elevado e um capital destruído, dispõe-se de poderoso motor; o rendimento marginal de qualquer investimento é alto. A própria reconstrução cria um humo favorável a novas idéias e progressos técnicos superiores aos dos países que escaparam da destruição.

O fator Floirat

Assim, por um lado, os economistas admitiram a necessidade de ampliar o estudo do crescimento incluindo fatores além do capital e do trabalho; por outro, foram vítimas da lógica — matemática, financeira e materialista — que é a base de sua disciplina.

É muito cedo para julgar uma corrente de pesquisa que teve início há poucos anos. Contudo, a diversidade dos modelos explicativos não parece tender para o consenso. Poder-se-ia ver nessa situação incerta uma prova, em todo o caso um indício, de que a teoria econômica está mal preparada, com seus métodos tradicionais, para resolver essa questão.

De todas essas pesquisas, porém, ressalta que o “capital humano”, o “fator organizador”, o “elemento intelectual”, o “terceiro fator imaterial”, como quer que o chamemos, não deve ser tratado de forma residual, como subproduto dos outros dois, ou como o que lhes falta.

Trata-se antes de um terceiro fator, que completa os dois primeiros, adicionando seus efeitos aos deles e fornecendo o indispensável complemento explicativo.

Sem capital o trabalho não pode produzir, e vice-versa. Imaginemos (não será preciso grande esforço) uma sociedade em que estejam ausentes a competição, a motivação para a realização pessoal pelo trabalho, o respeito ao indivíduo, à propriedade e à iniciativa privada, a inclinação para o risco responsável, a inovação, a pesquisa, a valorização da atividade comercial etc. Ela terá um capital humano de força zero. De que lhe servirão recursos naturais, máquinas, abundância de dinheiro e de mão-de-obra, se a vida econômica nela está paralisada pela desconfiança?

Poder-se-á observar que a confiança não é nada sem o capital nem o trabalho que ela faz frutificar. Mas, ao passo que capital e trabalho são condições necessárias e insuficientes para o crescimento, o terceiro fator imaterial é mais necessário ainda – e suficiente – pelo menos para que nasça uma situação em que trabalho e capital se acumulem. Seu funcionamento depende menos dos dois outros fatores do que estes dele.

Definitivamente, o grande erro marxista foi ter crido que se podia e devia, ao contrário, ir da economia à consciência humana. Certas estruturas econômicas podem, no máximo, reavivar, mobilizar, galvanizar o estado de espírito mais propício ao desenvolvimento. Não poderiam criá-lo *ex nihilo*.

Inversamente, a partir do nada, de nada além de si mesmo, o indivíduo empreendedor pode criar, fundar, realizar. Era nisso que acreditava firmemente Sylvain Floirat, a partir de sua própria experiência — possuidor de um certificado de curso primário, aprendiz de carroceiro aos onze anos, antes de tornar-se empresário, negociante, construtor aeronáutico, criador de grandes *medias*: “Que me *deixem nu como uma minhoca* no meio do Saara; sem um centavo (mas perto do caminho das caravanas); alguns meses depois voltarei milionário.” Esse empresário francês compreendera que é preciso não perder a caravana. Afinal, esse desafio era mais fácil de enfrentar do que a edificação do socialismo mundial ou do tecnocratismo do desenvolvimento.

ANTROPOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

É significativo o fato de os economistas do desenvolvimento terem sido os primeiros a provar a existência e a força do fator cultural descobrindo a inadequação radical de qualquer análise que não lhe conferisse espaço importante. É mais significativo ainda o não terem conseguido definir os elementos constitutivos desse novo fator, em todo o caso não de maneira compreensível, nem sequer aproximadamente, mediante os números.

Pode-se afirmar que qualquer tentativa de modelizar o desenvolvimento deverá depor as armas: ele é *irredutível à determinação*.

Ora, esse resultado nos põe no caminho de uma explicação que ultrapassa amplamente o fenômeno do desenvolvimento. Somos lançados de volta a muito antes do ponto de partida de nossa interrogação — aos dados elementares da antropologia. Quem senão o próprio homem é de fato “irredutível à determinação”?

Todos os comportamentos que se mostraram inseparáveis da aparição da economia moderna — liberdade, iniciativa, responsabilidade, inovação, confiança — não nasceram com o desenvolvimento, no século XVI ou no XVII. Eles não se ligam exclusivamente à economia industrial de mercado. Ela não pode desabrochar sem eles. Mas eles existiam antes dela.

Estaremos, então, numa pista demasiado vaga? É o que convém examinar. Mas, como quer que seja, devemos avançar nessa pista. Nela encontraremos o homem em estado nativo de desequilíbrio — e nesse desequilíbrio se inscreve a possibilidade de adotar os comportamentos de um *ethos* de confiança.

Um animal de progresso

Desde seu aparecimento o homem é um ser de progresso, e que avança; um ser de superação, capaz de libertar-se das exigências do meios; um ser de ação prospectiva, cujas antecipações podem ir além das pressões da seleção. Sua faculdade de adaptação não é estritamente determinada pela pressão seletiva do meio. Conseguiu assim escapar à mecânica evolutiva, para criar uma evolução livre e libertadora.

Certamente essa independência ocorre em sociedade. É preciso portanto indagar-mo-nos se a coação social não toma o lugar do controle do programa genético.

Contudo, a sociedade humana não é da mesma ordem das sociedades animais, nem sequer das mais elaboradas. Como observa espiritualmente Jacques Ruffié, no caso das abelhas, “nenhum golpe de Estado ameaça a rainha; as operárias nunca farão greve para obter melhores condições de trabalho nem para baixar a idade da aposentadoria.” Entre os animais o máximo da complicação social é também o máximo da determinação. Por certo nem tudo é absolutamente predeterminado. Certa margem de manobra é deixada à iniciativa da abelha ou da formiga: opção entre vários itinerários, escolha das flores ou do material de construção (a menos que se trate de ignorância de nossa parte). De qualquer maneira, essa estreita margem de liberdade é semelhante ao jogo de duas peças de uma máquina, o qual aí se encontra para seu melhor ajuste: ela não está autorizada a modificar a mecânica. Isso, porque nas sociedades animais a mudança se identifica, na maioria das vezes, com a morte. Ao passo que as sociedades humanas não morrem senão de imobilidade.

De um lado, o imobilismo vital; do outro, a mudança necessária. De um lado, a seleção no plano da espécie; do outro, a seleção no plano dos indivíduos e dos grupos. De um lado, a irreversibilidade da evolução; do outro, a reversibilidade do que foi adquirido. De um lado, o império do que se pode chamar natureza; do outro, a demonstração do que se pode denominar cultura.

É verdade que, assim como “a arte imita a natureza”, a cultura também pode tomar a natureza como modelo: procurar imitar sua perenidade, sua ordenação indefinidamente reproduzível. A cultura pode visar à fixidez. A mudança é então menos considerada necessidade interior ou desafio lançado do exterior do que ameaça. O *próprio império* quer permanecer *imóvel*. A liberdade procura limitar seu próprio campo ao mínimo “útil”. Não faltam motivos para rejeitar o esforço de

adaptação que ameaça a ordem antiga e que exige sacrifícios cujo benefício não é imediato.

Através desta motivação, porém, é ainda a liberdade que está em ação. Os processos de aquisição cultural são sempre diferentes de simples mecanismos de adestramento, em que interviria unicamente o condicionamento dos reflexos, sem nenhuma intervenção voluntária.

Eis por que importa assegurar que os fundamentos biológicos do comportamento não fechem num mecanismo redutor a iniciativa, a invenção, a ação prospectiva.

O cérebro da liberdade

Os progressos da neurobiologia, especialmente graças às pesquisas de Changeux e de Danchin, reforçam essas análises (talvez a contragosto deles). Eles demonstraram que no homem a superabundância das conexões neuronais possíveis permite uma total liberdade de programação. Os estreitos cérebros dos animais obrigam à utilização de espécies de “circuitos pré-impresos”. Nossa liberdade nasceu no triplicar da capacidade craniana desde os pré-homínidas até o *homo sapiens*. Mas, se a espécie selecionou suas “grandes cabeças”, foi porque em cada etapa os melhores cérebros utilizaram o acréscimo de neurônios para progredir, para sobreviver melhor, para se impor.

Que *status* se deve conceder à escolha da organização das ligações neuronais no homem? Trata-se de escolha livre? Ou de triagem vantajosa? Livre aqui é sinônimo de aleatório? A questão ainda não está resolvida, e será preciso esperar os progressos futuros da neurobiologia para nos pronunciarmos a respeito. Podemos todavia conjecturar sobre o caráter irredutível dos comportamentos superiores. É nesse sentido que se pode concluir por uma solução de continuidade entre a evolução biológica e a evolução cultural no homem. A segunda não contradiz a primeira, mas a primeira apenas torna possível a segunda, sem predeterminá-la inteiramente.

O homem é capaz de fugir ao esquema darwiniano. É uma questão de rapidez. Diante de um desafio do meio exterior, de um clima que muda, de um animal perigoso que ameaça a segurança, a seleção natural dos animais, no curso de mutações aleatórias, leva muito tempo para chegar à resposta adaptada. A liberdade vai incomparavelmente mais depressa. Com isso ela domina “a luta pela vida” com muito maior eficácia do que os mecanismos descritos por Darwin. A evolução “cultural” torna inútil a evolução “natural”.

Não obstante, quem pode muito também pode pouco. O homem se supera, principalmente superando os outros. Pode igualmente ficar bem aquém de seus próprios limites. A esse respeito, a existência social é ambígua. Ela multiplica a capacidade de cada um, mas supõe uma organização. Autoriza a especialização das tarefas, assume a segurança coletiva, protege a longa infância, que é a matriz (ou o túmulo) da liberdade; garante a transmissão, e portanto o caráter cumulativo e crítico, das experiências vividas pelos indivíduos e pelo grupo. Ao mesmo tempo, essa organização comporta também coações: nasce o poder, a proibição, a obediência. Ela gosta da segurança do mimetismo, do conforto da repetição.

A história das sociedades humanas é a história dessa ambivalência, em que se misturam mais ou menos autonomia e mais ou menos submissão.

Diversidade e reversibilidade

Pois é preciso falar das sociedades no plural. Com o passar dos milênios, a evolução humana deixou de ser de espécie, passando a ser de grupos, de culturas. Os povos tornaram-se diferentes uns dos outros, cada um com sua história, seus mitos, suas referências. O que ganharam em riqueza perderam em universalidade.

Essa evolução não exclui as aproximações nem um movimento para maior homogeneidade. Pode-se observar, com Ruffié, que a diversidade cultural, que dava originalidade à espécie humana, tende a enfraquecer-se: “Há dois ou três séculos, certa conjuntura histórica começou a impor a cultura européia ocidental como cultura dominante a uma parte sempre crescente da espécie humana.”¹

A superioridade das evoluções “culturais” sobre a evolução biológica tem um reverso: a fragilidade; e uma exigência: a responsabilidade. Ambas são perigosas. O preço da liberdade é a educação incansável da autonomia intelectual e dos deveres, contrapartida dos direitos; é a renúncia da segurança sem esforço que oferecia um programa genético.

Aos educadores cabe a temível missão de explorar ou inibir as predisposições humanas à liberdade. A transmissão da cultura não poderia reduzir-se à transmissão genética: entre uma e outra, existe toda a diferença da *reatividade*, cujo monopólio o homem detém. A criança, o aluno, o aprendiz são os receptores dessa transmissão; podem reagir de maneira inesperada e provocar efeitos perversos. Como resultado, da parte do adulto, estratégias e táticas mais ou menos

conscientes, mas que abrem a gama das escolhas — e portanto envolvem uma responsabilidade. Responsabilidade que, diante do preço por pagar pelo risco da invenção e do desenvolvimento, pode provocar um recuo: pode-se preferir o retorno à invariância dos modelos orgânicos; pode-se considerar que um membro do grupo não é nada por si mesmo, e deve tudo à estrutura de que é parte. Pode-se adotar o fechamento na desconfiança.

Três modelos de educação para a desconfiança

Extraíamos da obra de Pierre Héraux² três exemplos de educação deliberadamente voltados para a reprodução de um modelo social considerado acabado.

Na Suméria, em fins do III milênio antes da nossa era, a organização e a reprodução de uma casta esclarecida — os escribas — parece ter sido o objetivo. Essa casta forma a ossatura administrativa e intelectual da sociedade, e aparecem simultaneamente “a escrita e a escola, e também as bibliotecas, o crédito, os códigos, as cidades e o Estado”. O aprendizado, na escola sumeriana ou “casa das tabuinhas”, é sistemático e prático: domínio perfeito da língua acadiana e da sumeriana, exercícios em forma de “problemas profissionais”, como “redação de contrato, manutenção de registros, agrimensura”, bem como amplas noções de “direito, administração, geografia, história, artes musicais, teologia, gramática, literatura...”³ — tudo sob severa disciplina.

Em Esparta, o mesmo rigor, condicionamento igualmente intenso, mas muitíssimo diferente no conteúdo e seu objetivo: a introdução à vida cívica é exclusivamente física e militar, mediante treinamento que se encarrega do jovem aristocrata desde o nascimento, desde que robusto e bem-formado, privando-o de qualquer afetividade familiar. A vida de internato — de caserna — favorece a voracidade e institucionaliza o assassinio. A passagem para a vida adulta, aos 16 anos, apresenta, entre outros rituais de iniciação, a *cryptie* — noite de licença em que o adolescente “deve praticar a caça aos escravos e matar pelo menos um deles”.⁴ A separação dos sexos é prolongada muito além do casamento — cuja função eugênica é de todo clara. Quanto à homossexualidade, emulação na virilidade, acaba isolando em si mesma um modo de existência

organizado unicamente para a manutenção da classe no poder — minoria de mentalidade obsidional e xenófoba, rejeitando tudo o que não seja o culto dela mesma.

Em Roma, no século I, a educação é muito diferente. Conquanto no auge da glória, Roma imita; copia a educação ateniense, incluindo o desprezo à utilidade. O ensino é fundado na imitação e na repetição. De fato se pratica a *inventio*, mas não nos enganemos: não se trata da invenção intelectual, e sim do inventário judicioso de argumentos já empregados — os quais unicamente a erudição mitológica e oratória é capaz de mobilizar, sem conferir verdadeira mobilidade ao pensamento assim formado. Augusto tenta criar “colégios de meninos”, para estimular o gosto das armas e da cidade. Mas esses colégios logo se transformam em clubes aristocráticos, onde os jovens patrícios “se entregam aos esportes em voga e se iniciam na vida mundana”. No coração do poder romano, instala-se de maneira duradoura uma cultura do prazer conservador.

Três modelos fundamentalmente diferentes, cada um dos quais alcançou sua meta e garantiu por longo período a perenidade do modelo social almejado — sem no entanto assumir grandes riscos no terreno dos dados elementares do desenvolvimento: liberdade, criatividade, responsabilidade.

Inversamente, permitir-se o recurso da liberdade, da autonomia individual, da invenção, da prospeção, explorá-los no decorrer da educação, tudo isso supõe fortíssima *confiança do homem* — o fator por excelência do desenvolvimento.

Desconfiança, confiança: duas respostas — individuais e sociais — à condição humana. A emergência do homem civilizado deixa espaço a uma determinação não-determinista, a uma autodeterminação do comportamento. O homem é amplamente o senhor de sua evolução.

LORENZ: UMA ETOLOGIA DO SER INACABADO

O termo *etologia*, atestado na língua francesa já em 1611, tinha inicialmente o sentido de *tratado sobre os costumes*; ¹ simples transposição do latim imperial *ethologia*, que significava *descrição dos comportamentos* ou *dos caracteres*, à maneira dos *Caracteres* de Teofrasto (ou de La Bruyère). Apenas literatura, nada mais.

É preciso distinguir a ética — procedimento normativo — da etologia — procedimento descritivo. A primeira propõe uma escolha de valores, a segunda descreve a relação entre os valores. A ética define deveres e regras de conduta; a etologia constata as formas de comportamento.*

O termo etologia é recriado por John Stuart Mill³ em 1843 para designar “a ciência *dedutiva* das leis que *determinam* a formação do caráter”. Ela “*deduz* das leis psicológicas conhecidas”, explica ele, “os efeitos gerais que as diferentes condições de existência *devem produzir* nos caracteres individuais ou coletivos”.⁴ Fica claro que tais “efeitos” estão submetidos, em seu espírito, a um determinismo.

Não deveria o historiador contentar-se, mais humildemente, com uma ciência descritiva, em vez de pretender considerá-la ciência dedutiva? Não seria prejudicar o comportamento humano supô-lo *a priori* regido por estrito determinismo?

Sem ceder a tal preconceito, pode-se aceitar a exigência que se desenha por trás dele: a de uma explicação única da complexidade dos

* Teriam a ética e a etologia alguma relação entre si? Aristóteles afirma que sim. “A virtude *ética*”, escreve em *Ética a Nicômaco*, “é produto do hábito, de onde também veio seu nome, por ligeira modificação da palavra εθος (hábito).”² “As disposições de nosso caráter (ηθος)”, diz ainda Aristóteles, “são formadas por nossa maneira de ser habitual.” Etologia e *ethos* parecem derivar ambas dessas duas palavras gregas, misturando seus significados: maneira de ser habitual, comportamento, caráter, costumes.

fatos e das seqüências da história econômica. Konrad Lorenz assinou firmemente os limites dos métodos de análise fragmentária no domínio da etologia.⁵ Toda a dificuldade reside em compreender o comportamento (no caso, o comportamento econômico) como um todo, um “fato total” no sentido enfocado por Marcel Mauss, e em ressaltar a primazia de um “terceiro fator cultural” — essencialmente fator de indeterminação. O desafio consiste em adotar um procedimento ao mesmo tempo global e não-determinista.

Obstáculos no caminho de uma etologia da liberdade

Precisamos agora examinar de que maneira esse “terceiro fator” é da alçada de uma pesquisa etológica. A razão de ter sido negligenciado até agora pode ser encontrada no antagonismo metodológico constantemente denunciado por Konrad Lorenz, e pela solução que ele oferece a essas contradições recusadas.

Resumamos em largos traços, com o inevitável mestre da etologia, a oposição entre:

- o *behaviorismo*, segundo o qual qualquer comportamento animal é apreendido por condicionamento, reduzindo-se ao mecanismo de estímulos exógenos e ignorando qualquer espontaneidade; e

- o *finalismo*, para o qual um instinto infalível determina o comportamento.⁶

Se aplicarmos ao homem um ou outro desses esquemas, toparemos com grandes dificuldades. A explicação *behaviorista* é desqualificada a partir do momento em que se constata que certas sociedades não se comportam da mesma maneira, mesmo quando diante de um meio ambiente idêntico. Quando ao determinismo do “infalível instinto”, seria preciso admitir que ele não dispensa seus favores de maneira igual; o que nos levaria de volta a esquemas de caráter racista, para os quais não existe nenhuma base biológica.

Em suma, o comportamento voluntário do indivíduo não recebe sua finalidade do exterior; ela lhe pode ser proposta, mas ele decide com um ato *sui generis*. Nem “finalista” nem behaviorista”, nem por isso Lorenz é partidário de uma etologia da liberdade humana. Faz questão de ressaltar “o significado das leis fisiológicas próprias dos automatismos endógenos, no que concerne à sociologia humana”.⁷ Na base da “psicologia das profundezas”, as “pulsões” seriam apenas as produções endógenas de um influxo específico da ação. Metáforas

mecanicistas ilustram o desencadeamento inato dessas manifestações (“fechadura da reações”, “chave do desencadeador”).⁸

Sem lhes serem redutíveis, os comportamentos ditos superiores seriam também sujeitos a uma explicação causal de tipo fisiológico: “Participam fundamentalmente da estrutura do comportamento social humano toda uma série de funções que comumente são consideradas atividades da moral racional e responsável, mas que na realidade devem ser classificadas juntamente com os comportamentos sociais inatos dos animais superiores, comportamentos cujas analogias com a moral são puramente funcionais.”⁹

Os comportamentos superiores autodeterminados viriam alojar-se numa extensão de variação *passando rente* (a expressão é de Lorenz) às motivações providas de mecanismos desencadeadores inatos (como, por exemplo, as atitudes de agressividade ou de submissão).

Portanto, Lorenz é *determinista*, mas não *reducionista*. Nos humanos o comportamento inato é muito mais restrito do que em qualquer animal. Ele não só “passa rente” à inteligência, à moral, à responsabilidade mas mantém ligações complexas com elas: “Demonstramos o papel que os mecanismos de desencadeamento inatos desempenham como elementos de esqueleto do comportamento social humano; mas isso não significa absolutamente que subestimemos a importância no homem de outros tipos de ação e de reação estéticos e morais.”¹⁰

Em Max Weber já havíamos assinalado uma concorrência semelhante entre duas explicações: pela hereditariedade biológica e pela ética racional. Mas, onde o sociólogo fechava a pesquisa por meio de imagens *reducionistas*, o fisiologista abre o caminho da passagem “da biologia à cultura”.

Da biologia à cultura

Como se pode dar essa passagem? Que é que permite, na evolução filogenética do homem, um comportamento reputado livre, fundamentado na iniciativa responsável? Em que medida a relação com o meio ambiente natural ou social pode tornar-se uma relação de dominação voluntária, escapando da determinação passiva? Como se passa da *seleção natural*, ou da adaptação funcional, ao que poderíamos chamar *eleição cultural*?

Konrad Lorenz sugere a resposta mediante o conceito de “domesticação do homem — domesticação que ele imputa a um

“aumento dos esquemas desencadeadores inatos, implicando uma perda de seletividade dos mecanismos reativos”.¹¹

Se ainda não se pode falar em escolha, pelo menos a rigidez do comportamento aqui é convertida em mobilidade. Segue-se uma abertura para o mundo, uma disponibilidade das funções orgânicas, que tornam a novidade possível.

A capacidade de adaptação do homem ao meio ambiente é extraordinária: “Nós vemos uma das propriedades constitutivas do homem, e talvez a mais importante, em sua *adaptação perpetuamente curiosa e perscrutadora* ao mundo das coisas, na atividade especificamente humana que consiste em construir ativamente, por extensão progressiva, seu próprio meio ambiente.”¹²

Notemos todavia que segundo Konrad Lorenz a “curiosidade de pesquisar”, que mantém a abertura do homem para o mundo, e a “aptidão para a juvenilidade” são classificadas como fenômenos filogeneticamente determinados. O homem é um “*ser em mudança* que escapa da coação fixa dos tipos de ação e de reação inatos”. Expansão, libertação, capacidade de adaptação ativa e criadora, poderiam ser estes os elementos de uma etologia da liberdade, suporte de uma antropologia do desenvolvimento.

O ser inacabado

Se se tratasse de fenômeno filogeneticamente determinado, ele deveria abranger o conjunto dos comportamentos humanos, sem deixar espaço para nenhuma distorção além das imputáveis às condições naturais, ao potencial geofísico, ao meio ambiente.

Já vimos que não é absolutamente este o caso. Muito pelo contrário. Somos então levados a formular a hipótese de que “a capacidade de adaptação ativa e criadora” poderia ser ou *estimulada*, ou *inibida*.

É o que afirma Konrad Lorenz, insistindo sobretudo, porém, na inibição. Ele ressalta a persistência de certos apegos à autoridade extraíndo da psicanálise alguns elementos explicativos: o peso do pai, até mesmo em sua transformação num deus antropomorfo, induzindo à submissão, se não à renúncia.

Lorenz era também sensível ao *risco* provocado por essa capacidade de adaptação criadora: “Uma caranguejo em mutação, um ser humano que, na puberdade, despe-se das estruturas da personalidade infantil para vestir as de um homem adulto, ou ainda uma sociedade humana

envelhecida que se transforma em nova sociedade: sempre e em todas as partes, a marcha do desenvolvimento está exposta a perigos; e isso precisamente porque a antiga estrutura deve necessariamente rebentar antes que a nova possa cumprir plenamente sua função. Nenhum organismo afora o homem foi e é exposto dessa forma a tais perigos, porque nenhum outro, em toda a história da vida em nosso planeta, teve e ainda tem desenvolvimento tão rápido quanto ele. O homem é o ser inacabado.”

É verdade que Lorenz gosta de lembrar a importância dos tipos de ação e de reação específicos inatos, subjacentes aos comportamentos superiores, e “passando rente” a eles em cada etapa do desenvolvimento filogenético. No entanto, recorre à metáfora *preço por pagar* para alcançar um desenvolvimento orgânico superior, em especial intelectual — preço em termos de conflitos, de lutas, de riscos. Segundo Lorenz, esses conflitos *devem* de fato ocorrer. A resistência faz parte do jogo. E o jogo é jogado no interior de cada um. Tal indicação é preciosa: ela evita opor o indivíduo apto para o desenvolvimento — como propriamente humano — ao indivíduo resistente ao desenvolvimento — como próximo da animalidade. É um mérito importante da etologia segundo Lorenz (apesar de seu cunho inato tenaz) permitir que se explique o comportamento humano por meio desses dois pólos. O comportamento *desenvolvimento* será aquele em que prevalecer a pesquisa, a aceitação do risco, a exploração de novas possibilidades e de novos equilíbrios. O comportamento de *resistência* será o que admite unicamente as adaptações já realizadas.

Justamente porque essa partida nunca é antecipadamente ganha, e porque o jogo é jogado ao mesmo tempo no âmago de cada indivíduo, na sociedade, e entre indivíduos e grupos na sociedade, tem-se o direito de afirmar — o que Lorenz não faz, mas não pode contradizer — que a adoção do comportamento de desenvolvimento ou do de resistência é livre, não-determinada pela hereditariedade biológica, e a qualquer momento reversível.

Um antagonismo no seio da humanidade

A “liberdade de ação especificamente humana”, portanto, não põe em oposição somente o homem e o animal. Ela introduz uma diferenciação, no plano da liberdade de ação, no seio mesmo da humanidade. Somos levados a transpor, no interior da espécie humana, uma oposição análoga entre:

— um comportamento “incapaz de adaptação”, dominado por “tipos de ação e reação de estrutura fixa”;

— e um comportamento animado pela “plasticidade”, pela “redução”, pela “desagregação” desses tipos de ações.

Pode-se achar, pelo exemplo do que Claude Lévi-Strauss chama sociedades frias,¹³ e pelo do *não-desenvolvimento*, que o homem pode, em última instância, aproximar-se desse “equilíbrio estático de adaptação estrutural, o qual, em outros organismos, pode durar épocas geológicas inteiras”.¹⁴

É surpreendente que a linha de fratura assim definida por Lorenz — fora de qualquer reflexão econômica e, com mais razão, de qualquer análise do desenvolvimento — corresponda com tanta exatidão à que vimos surgir na divergência da sociedade da Europa ocidental a partir do século XVI. Isso significa, com toda a probabilidade, que tal divergência não é um acontecimento isolado, fechado em seu tempo e lugar, mas tem sentido permanente e traduz um fenômeno reproduzível.

Estar apto para adaptar-se supõe a busca de adaptações novas. O inacabamento do ser humano é a condição de sua “necessidade de realização”. *O homem procura realizar-se porque é irrealizado.*

Ora, essa condição não define um programa herdado: ela abre o leque de comportamentos a uma “liberdade de ação específica”. Para estabelecer a distorção do desenvolvimento econômico e cultural das sociedades e dos indivíduos, é forçoso postular que a adoção do comportamento de liberdade de ação e seu oposto, a busca de um equilíbrio estático, não são mecânicos nem genéticos, mas procedem de uma escolha: rejeição da fatalidade vital ou social, de um lado; rejeição da inovação vital e social, do outro. Escolha de uma adaptação dinâmica; escolha de persistência na adaptação estática.

Lorenz percebeu, “em toda a sua impressionante grandeza, a singularidade do ser humano”.¹⁵ Viu que ela reside nesse procedimento “responsável”. Por certo achava que essa grandeza só era realmente impressionante se fosse vista a destacar-se dos comportamentos inatos sobre o fundo “ancestral”. Mas o que nos interessa em sua visão é que ele era sensível ao papel “conservador”¹⁶ que representa o inato, ao “bloqueio”¹⁷ que ele pode provocar.

O projeto de explicação cultural do desenvolvimento econômico, intelectual, político, social dos grupos humanos, dado apresentarem distorções, aparece concatenado aos resultados da pesquisa biológica e antropológica sobre a especificidade do homem.

Não vemos aí somente uma satisfação de ordem intelectual, acerca da harmonia da natureza e as conexões do saber. Vemos aí o meio de arrancar o estudo das sociedades da dupla cilada de um espiritualismo pouco preocupado com os fatos e de um historicismo esvaziado de sentido ou carregado de ideologia ("O homem não tem natureza, ele tem, ou melhor, é uma história").¹⁸

De resto, a análise da história mostrou-nos que os dois adversários, behaviorismo e finalismo, identificados por Lorenz em seu domínio de pesquisa também não poderiam explicar a divergência do Ocidente. Ela não pode ser explicada em termos "*behavioristas*" nem pelo efeito do "*deus ex machina*" de uma razão na História, ou de um "gênio" nacional. Ambas as explicações participam de um mesmo fatalismo, ao passo que a história econômica nos mostrou o desenvolvimento como um processo que vai encosta acima, enquanto o fatalismo a desce. Inovação, antecipação, cálculo, confronto, troca, adaptação: se esses comportamentos se revelaram fecundos, é porque não eram forçados, porque emanavam da iniciativa de indivíduos livres e responsáveis.

POR UMA ETOLOGIA DA CONFIANÇA

É tempo de juntar os fios de nossa pesquisa sobre o desenvolvimento, conduzida velozmente através da história das civilizações, da história dos eventos econômicos, políticos, sociais, da história das idéias filosóficas, religiosas, econômicas, e, por fim, da antropologia.

Após interrogar os primórdios, tentando capturar neles o segredo de um fenômeno que, três séculos depois, se pode ver com toda a nitidez que era radicalmente novo, demos ao leitor apressado o sentimento de que esse "segredo" inicial serviria para abrir todas as portas, para fazer agir todos os mecanismos do desenvolvimento. Na realidade, à medida que nossa pesquisa progredia, ela livrava o fenômeno de seu invólucro histórico, para deixá-lo aparecer com seu caráter antropológico, aquém e além de qualquer história.

Teríamos caído na mesma armadilha que Locke ou Adam Smith ligando o desenvolvimento a comportamentos tão profundamente enraizados na natureza humana, que já não se compreende por que foi preciso esperar a Holanda e a Inglaterra da Idade Moderna para que se manifestasse sua fecundidade?

Não pensamos assim. Pelo contrário, acreditamos ser indispensável segurar firmemente as duas pontas da corrente: a história e a antropologia.

Entre a história e a antropologia

O desenvolvimento é história — como a própria palavra sugere. Nasceu e afirmou-se nas circunstâncias que escutamos. Evolui, como evolui qualquer dado político, econômico, social ou religioso. Mas essa história não basta para defini-lo, ao passo que basta para definir uma instituição, um território de Estado, uma empresa particular. Para todos esses objetos da história o passado é o passado; o que

desapareceu não reaparecerá mais; as telhas não voltarão para o telhado outra vez. Retraçando-lhe a história é possível explicar a genealogia de nosso presente.

Contudo, as origens do desenvolvimento não o esclarecem plenamente — e tanto é verdade que foram escritas e rescritas muitas vezes, sem que suas verdadeiras molas aparecessem. A história serviu-nos para formular perguntas; não nos forneceu as respostas. Ela levou-nos a procurar em outra parte.

Mas procurando na área da antropologia poderíamos achar apenas essas permanências bem conhecidas dos historiadores — e também dos moralistas.

A história é um movimento perpétuo, porque os homens a fazem mexer sem cessar: interesses e paixões, vícios e virtudes levam a agir e reagir, fazer e desfazer, proteger e conquistar, lutar e resignar. O jogo não tem fim porque os compromissos que se julgava tivessem sido logrados são outra vez questionados pela intervenção de novas personagens, pela renovação das gerações, pela reviravolta dos projetos. É possível ler a história com a ajuda dessas categorias morais; mas, se o vocabulário muda, se a avaliação das molas da ação oscila entre a neutralidade de Maquiavel e a utilização moralizadora, resta o fato de que a lista das motivações humanas é a mesma desde as origens. As que Konrad Lorenz enumera têm com toda a certeza papel importante no desenvolvimento, mas também estão presentes nas sociedades tradicionais, a Roma dos papas, a Veneza do século XIV ou a Holanda do XV... Elas não nos ensinam nada sobre o “milagre” da divergência ocidental a partir do crepúsculo do século XVI.

Em suma, a historiografia permite que se avalie a singularidade da divergência e se lhe assinalem as circunstâncias; mas nos remete à antropologia para a busca do sentido. A antropologia fornece-nos chaves para medir a força do fator humano na base desses imensos progressos materiais, para obter as orientações; mas não sabe explicar o *acontecimento*.

Sair do círculo

Há três maneiras de sair desse círculo vicioso.

A primeira, a mais difundida, consistiu na recusa de vê-lo. “A pergunta não será feita”: o pesquisador esconde de si mesmo a amplitude e a novidade do fenômeno. Limita essa revolução econômica

à “revolução industrial”, que se torna fenômeno ao mesmo tempo importante e episódico, como o fim da Áustria-Hungria. A descrição é suficiente. Essa ocultação mesma pode ser oculta pela abundância de talento: esse é o paradoxo do historiador, elevado ao mais alto grau em Braudel.

A segunda é uma variante determinista da primeira. A descrição das seqüências se alça ao nível da análise de um encadeamento causal. Clássica deriva do historiador, mas que provoca conseqüências particularmente graves para a compreensão desse fenômeno. Ela o deturpa completamente, pois cremos ter demonstrado que é próprio do desenvolvimento sua indeterminação.

A própria idéia de causa inicial tem algo de absurdo. Não pode senão reduzir o fenômeno a proporções modestas. Nunca se encontrará uma causa que seja suficiente: nem a predestinação calvinista, nem a “ascese puritana”, nem a ruína da Antuérpia, nem a superpopulação da Holanda, nem as técnicas financeiras herdadas dos florentinos e dos lombardos, nem os recursos do carvão, nem a navegabilidade dos rios ingleses, nem o banco de técnicas em que a Inglaterra se tornou no século XVIII. E invocar uma convergência fortuita de todas essas causas é ainda desistir de explicar o que constitui a *unidade* dinâmica do fenômeno: isto é, o que lhe confere caráter acumulativo e global.

É preciso, pois, procurar outro modo de resolver o problema que temos diante de nós. A solução deve ao mesmo tempo preservar o caráter histórico do fenômeno — justificar o fato de que ele só poderia aparecer em dado momento, e nesse momento preciso — e sua dimensão antropológica e portanto permanente e universal. Para chegarmos a essa solução, é que pode servir uma etologia específica do desenvolvimento.

O ovo e a galinha

Teria a sociedade moderna, fundada na competição de iniciativas responsáveis e racionais, nascida de Calvino? O fator *cultural* teria sido o principal agente, se não exclusivo, das transformações econômicas? Ou tão-somente um auxiliar, uma força complementar preciosa, mas secundária, da modernização? Se o calvinismo (certo calvinismo) acompanhou o desabrochar de vigoroso desenvolvimento econômico, esse desenvolvimento poderia romper sem ele? O ovo teria chegado à maturidade? O calvinismo teria apenas chocado esse ovo preexistente — sem tê-lo posto?¹

Entre a adesão ao protestantismo e a aptidão econômica, vem à tona o fato, no final deste estudo, de que não há uma simples relação mecânica de causa e efeito.

É-se economicamente mais capaz *por ser protestante* (como afirmam Weber e os pós-weberianos)? Ou *porque se tem uma mentalidade econômica* (como Marx dava a entender) é que se suscita o protestantismo, ou pelo menos a ele se adere (pela conversão, ou pela emigração)? Não é fato que a Reforma protestante serviu ao mesmo tempo de pedra-de-toque e de catalisador para uma mentalidade economicamente atuante que se desenvolvia havia muitos séculos, mais ainda na Europa meridional do que na setentrional?

A Reforma protestante pôde libertar forças contidas ou reprimidas pela organização política e social herdada da cristandade medieval. Mas essas forças não nasceram unicamente da Reforma: esta revelou aquelas, como aquelas fortaleceram esta. Existe, sim, parentesco entre a Reforma e o desenvolvimento econômico, mas não descendência direta.

Procuraríamos em vão qual dos dois é a galinha, qual é o ovo. Resta encontrar seus ancestrais comuns.

À luz de nossa pesquisa, parece-nos que podemos decifrar com um pouco mais de clareza o enigma do desenvolvimento. Para tentar esclarecê-lo, apresentamo-lo em forma de *divergência*. A desculpa do clima ou do subsolo, ou, pelo contrário, o alibi da desvantagem inicial, ou ainda a invocação da hereditariedade biológica — todos esses pretextos se dissiparam uns após outros.

Por trás das combinações entre capital e trabalho, por trás das mudanças tecnológicas e sociais, por trás das estruturas do intercâmbio e dos vaivéns da conjuntura, existem, sempre existiram, sempre existirão as decisões ou a desistência dos homens, sua energia ou sua passividade, sua imaginação ou seu imobilismo. É inútil procurar do lado de fora, no que os economistas chamam — palavra erudita — “externalidades”, a causa profunda dos avanços ou das estagnações. “Não vás para fora”, diz Santo Agostinho, “entra em ti mesmo, a verdade mora no interior do homem.” É em nós que reside o desenvolvimento. Enterrá-lo ou fazê-lo frutificar depende de nós.

O ethos de confiança

Trata-se de resgatar disposições mentais e comportamentos coerentes que sejam capazes de livrar o homem individual e social da

obsessão da segurança, da inércia dos equilíbrios já alcançados, do peso das autoridades ou do piche dos costumes. Trata-se de pô-lo no caminho não da rebelião e da destruição, mas da construção de um mundo onde a satisfação das necessidades materiais e o desabrochar das aspirações naturais possam beneficiar-se de progressos constantes.

Para descrever esse *ethos* convém batizá-lo — a escolha de um conceito federalista é em parte arbitrária. *Liberdade* poderia convir, mas a palavra está sobrecarregada de interpretações diversas e até contraditórias; e não sugere suficientemente um comportamento concreto. Há muitos anos, fixamo-nos no conceito *confiança*. E tivemos o prazer de encontrá-la, como vimos, no vocabulário dos melhores analistas da sociedade e da economia; até Maurice Allais, que em data muito recente a identificava como de passagem: “Quer se trate de instituir a democracia, que se trate de consolidar uma economia de mercado, o principal fator de sucesso é o estabelecimento da confiança, confiança no interior, confiança no exterior.”²

Não se comanda a confiança. Ela vem do fundo de nós mesmos. Considerá-la a matriz de uma sociedade é remetê-la à interiorização, é afirmar que a sociedade não resulta de fabricação.

Esse conceito tem também a vantagem de ressaltar a total interdependência entre o pessoal e o social: a confiança em si mesmo, a confiança no outro — é o mesmo movimento da alma. Elas não podem ser pensadas nem experimentadas uma sem a outra. Não há confiança sem credibilidade. *Confiance oblige*. Não posso, nem ninguém pode, ter e manter confiança em mim mesmo, se eu não for digno dessa confiança: “correto”, isto é, rigoroso, firme, fiel a meus compromissos, a meu projeto, a meus deveres. E, concedendo espontaneamente minha confiança a outrem, poderei mantê-la apenas se ele se mostrar igualmente digno.

Poder-se-ia fazer uma lista de comportamentos que procedem da confiança, ou pelo menos a supõem.

A *confiança em si mesmo*: é necessária para a pessoa querer a autonomia, assumir riscos, procurar a prova de sua capacidade, aceitar responsabilidades; para ousar fiar-se em seu próprio julgamento, em vez de fiar-se, submetendo-se, no julgamento de outrem; para enfrentar a concorrência e até apreciar a emulação; para fundar uma família e querer filhos.

A *confiança no outro*: ela é necessária para a pessoa aceitar delegar, descentralizar; tolerar as divergências de idéias, de doutrinas, de religião; saber trabalhar em equipe; procurar a associação; educar os filhos no espírito da autoconfiança.

De modo mais geral, a *confiança no homem*: ela facilita o acolhimento da inovação; a afirmação de que existem direitos naturais; a crença em que a solução dos problemas coletivos se encontra no movimento; em que o homem pode mudar, mas também permanecer ele mesmo em meio à mudança; em que as pressões do meio natural não são de direito divino; em que o homem pode fazer mais do que adaptar-se a elas, e está em seu poder afrouxá-las, transformá-las, fugir delas; em que a doença e a desnutrição, “a peste e a fome” podem ser vencidas; em que o desejo de ter acesso à prosperidade é sadio; em que esta não é forçosamente um bem raro, de quantidade fixa, mas aumenta com o que cada um lhe acrescenta; em que o saber também não é um bem reservado a alguns ou a algumas categorias da sociedade; em que cada homem é capaz de ter acesso a ele, e nele encontrará a maneira de melhorar seu destino pessoal, fazendo assim progredir a sociedade.

Confiança em Deus, por fim: admitir que os homens, tendo fortalecida sua dignidade e aumentado seu bem-estar, exercendo sua razão da melhor maneira, fazendo frutificar seus talentos, não se afastam, mas — se ele existe — se aproximam de um Deus criador, bom e justo.

Todas essas proposições podem facilmente ser viradas do avesso. Nesse mesmo esquema, mas invertido, encontraríamos os comportamentos de uma sociedade de desconfiança: garantimos que, se o leitor refletir sobre sua própria experiência, reconhecerá muitos traços de nossa sociedade.

Cultura, desenvolvimento e advento do reino

“Há cultura”, escreve Bachelard, “quando se elimina a contingência do saber.”³ Também se poderia dizer: há desenvolvimento quando se elimina a fatalidade das circunstâncias, o peso da conjuntura, ou qualquer outra força inibidora. Mas essa eliminação não é espontânea. Ela procede de uma atividade voluntária e, em última análise, assenta na iniciativa e no empreendimento individuais; num procedimento em que o homem se empenha por inteiro e desenvolve a si próprio tanto como desenvolve as coisas.

Poderíamos meditar a palavra de Cristo, interrogado pelos fariseus sobre o advento do reino de Deus:⁴ “O reino de Deus não vem a olhos vistos. E não se dirá: ‘Ei-lo, aqui ou ali.’ Sim, o reino de Deus está em vós.”⁵

Quando chegará o desenvolvimento? Não chegará como acontecimento exterior, mas como o desabrochar de uma disposição interior.

Sem contestar a importância dos efeitos de vulto, de acumulação, nem das economias de escala e de massa, pode revelar-se fecundo levar em conta a dimensão interior do desenvolvimento.

O reino dos céus estaria fechado para os ricos? Por certo o acesso lhes é difícil; a porta é estreita; mas é porta.

Dar a todos os homens a terra como um reino — é precisamente isso o desenvolvimento — também não é simples. Não é levá-los a desviar-se do reino dos céus. Entre um e outro, há uma comunicação, a da vida interior.

O clique da economia mercantil

Que a *confiança* ocupa posição central é fato confirmado pelo destino que lhe deu o Concílio de Trento. Ele condenou severamente a confiança, em que só via orgulho e presunção. Basta retomar afirmativamente as fórmulas do concílio: esse homem é perigoso porque se fia em suas próprias luzes (*sapere aude*), porque se apóia em seu próprio poder de previsão (*innixus suae prudentiae*), porque age com confiança em si mesmo (*fiducia*) e não com submissão a uma autoridade exterior.

Se esse conceito merece o lugar de honra, isso não significa que contenha, só ele, todo o *ethos*, e que este possa ser rigorosamente deduzido dele; o exercício seria um tanto artificial. Há certos elementos desse *ethos* que é melhor considerar em si mesmos, e que desempenham papel específico no campo econômico, o campo que liga a confiança ao desenvolvimento propriamente dito.

A relação do homem com o dinheiro. Já vimos o lugar que o debate sobre o empréstimo a juros ocupou no período em que o desenvolvimento foi buscado e encontrado. Mas isso é apenas um aspecto de uma questão mais geral. Uma atitude liberal ante o dinheiro (poderíamos qualificá-la de *confiante*) dá, ousando um jogo de palavras, *liquidez* à sociedade: o uso difundido do dinheiro introduz fluidez nas relações humanas. Entre a cupidez e a exibição do êxito, está aberto o caminho para utilizações mais generosas ou mais úteis.

Comerciar, consumir, investir, criar empregos, remunerar o trabalho, praticar o mecenato tornam-se atividades cujo volume pode aumentar quase indefinidamente, permitindo que a livre escolha dos

atores se possa expressar mais. Desde que o dinheiro se banalize e possa circular no patamar da atividade econômica que ele permite sustentar.

A sociedade de empresas e a extensão do salariado. Não há empresa sem empresário; nem empresário sem *ethos* de confiança. Mas também não há empresa sem organização nem assalariados. A sociedade de confiança é aquela onde o *ethos* de confiança penetra no interior da empresa. O problema não se situa somente aí. Embora a expressão possa chocar, o “mercado de trabalho” liberta da empresa o empregado. Quanto mais aberto aquele, mais livre este. O desenvolvimento estendeu muito a relação salarial; o *ethos* de confiança enriqueceu-a com liberdade, preparando a autonomia da pessoa e colocando-a no centro da vida social.

A prevalência da relação mercantil. O desenvolvimento projeta a relação mercantil para muito além do comércio. Essa relação afeta o trabalho, orienta a produção, controla o gerenciamento das empresa, não é estranha à expressão cultural, regulamenta os serviços, e com isso rege as formas da vida social. Em todos esses domínios o dinheiro mobiliza a oferta e a procura. Mas não é ele que decide. O mercado constata o que se passa entre atores independentes de seus meios, de seus desejos, de suas decisões. O *ethos* de confiança é o de uma sociedade que acredita que esse anti-sistema é o melhor.

A mais democrática das instituições

Aos olhos dos adeptos da economia planificada, a economia de mercado funciona de modo caótico. Tentemos, no entanto, ver o sistema concorrente funcionar.

Todos os dias, no supermercado, milhões de consumidores optam entre poupar e gastar. Entre carne e peixe, vinho e cerveja, produtos frescos e conservas. Entre continuar no atual emprego e, se tiverem escolha, mudar. Entre morar na cidade e nos arredores. Entre tal e tal marca de carro ou de televisor.

Mediante essa profusão de decisões, o consumidor exerce poder soberano sobre a orientação econômica: a maneira como emprega seus rendimentos constitui exercício muito mais constante do direito de voto do que o que as urnas oferecem. Em economia, o supermercado é a democracia direta; poderíamos dizer que é a mais democrática de todas as instituições.

Dezenas de milhões de centros de decisão autônomos realizam

todos os anos bilhões de atos de troca: tudo é registrado como num computador gigante. E as empresas devem adaptar sua produção, revisar suas planilhas, alterar seus investimentos.

Muitas dessas decisões seriam irracionais? Poderíamos dizer até que todas o são; que todas o devem ser. É o grande jogo organizado de milhões de liberdades diante de bilhões de solicitações concorrentes. Trata-se de um imenso movimento de adaptação, individual e coletiva, à diversidade instável da vida. É um *referendum* cotidiano, silencioso e irresistível.

Alguém dirá que a publicidade manipula os clientes, incapazes de resistir a suas miragens? Mas por que se lhes reconheceria a capacidade de resistir às miragens da demagogia? Num regime totalitário, que nega aos cidadãos o direito de votar, é coerente negar aos consumidores o direito de escolher seu consumo. Não num regime politicamente liberal. Nada impede que outro produto, ou associação de consumidores, advirta contra o enganoso de determinada publicidade.

A economia de trocas põe incessantemente em circulação produtos, informações, sanções, obrigando cada produtor a melhorar sem demora seu fornecimento, sob pena de ser substituído por um concorrente. Não julguemos perfeito esse sistema; reconheçamos simplesmente que é a mais eficaz alavanca do progresso econômico.

A combinatória do desenvolvimento

As análises precedentes podem parecer introduzir certa distinção entre desenvolvimento e *ethos* de confiança. É bom esclarecer esse ponto.

Digamos primeiramente que o *ethos* de confiança, tal como acabamos de esboçá-lo, é o pano de fundo de qualquer desenvolvimento real e durável. É a fonte de inspiração, inicial e permanente. Mas falar em desenvolvimento é entrar em suas aplicações, nas formas mais concretas.

Propusemos um repertório de doze critérios segundo os quais se pode reconhecer uma sociedade desenvolvida ou em vias (reais) de desenvolvimento.* O desenvolvimento conjuga as seguintes características:

* Em nossas *Leçons au Collège de France*, "La notion de miracle en histoire économique".

1. a *mobilidade social*, a evolução da sociedade civil, a adaptação orgânica;

2. a *aceitação* e a *busca da novidade*; a previsão, a antecipação, a valorização da pesquisa e do desenvolvimento, a inovação, a iniciativa são valores fecundos, não ameaças à ordem social;

3. a *homogeneização da sociedade* pela circulação facilitada dos bens, das pessoas, das informações;

4. a *tolerância* às idéias heterodoxas, fundada no apego ao pluralismo;

5. a aposta na *instrução*, isto é, confiança no desenvolvimento intelectual e na difusão cultural;

6. a busca de uma *organização política* que seja aceita como legítima pelo maior número possível de indivíduos;

7. a *autonomia* de funcionamento da *esfera econômica*;

8. uma *economia* que se apóie na cooperação da *maioria*;

9. a *saúde pública* como valor essencial: a mortalidade energicamente combatida (chegando à obstinação terapêutica);

10. a *natalidade* dominada e responsável (com um grave risco: a rejeição da vida);

11. *organização* dos recursos alimentares *racional* e cotidianamente *negociada* por um mercado aberto e concorrencial;

12. a *violência* controlada por um poder policial e judiciário considerado legítimo.

Todos esses elementos têm uma coerência, cujo princípio é o *ethos* de confiança; eles entram em sinergia. Formam uma verdadeira combinatória do desenvolvimento.

O custo humano do desenvolvimento

Pode-se legitimamente considerar nossa abordagem uma valorização *moral* do desenvolvimento. Isso poderá chocar alguns — que não terão dificuldade para argumentar.

Na realidade, não se pode ignorar o pesado tributo que pagaram, e ainda pagam, inúmeros trabalhadores, nem lançar no balanço de perdas e ganhos, como derrapagens incontroláveis, os efeitos perversos da revolução mercantil e industrial. Assim que a máquina capitalista engrena, o capitalismo se torna *selvagem*: progresso, lucro, prosperidade exalam então o mau cheiro da barbárie. Mas a máquina não engrena sozinha: a imprevidência ou a cumplicidade dos maquinistas devem ser questionadas, se não nos quisermos abrigar

covardemente atrás do funcionamento autônomo de estruturas que produzem um mal necessário.

Condenar-se-á o desenvolvimento “capitalista”, reduzido a empreendimento criminoso mais ou menos deliberado, a homicídio mais ou menos voluntário? Não. Seria proceder por amálgama. Ninguém pode pretender que a economia de mercado tenha tanta sede de sangue quanto de ouro. A economia “socialista” teria lições para dar nessa matéria? Não é fato que a utopia totalitária do modelo soviético ultrapassou em horror (e quanto!) os malefícios da era industrial — a Inglaterra de Dickens, a França de Zola?

Apesar disso, não se tem o direito de tratar como secundário o custo humano da modernização. Se o homem — livre e responsável, confiável e confiante — é o ator principal do desenvolvimento econômico, como admitir que ele se torne vítima de seus próprios sucessos e sucumba sob o peso de suas próprias realizações? O empreendimento econômico que se edificasse sobre a ruína física e moral do homem daria as costas a seu princípio vital. Não prosperaria senão em forma de violência, de humilhação, de degradação, de submissão, até de crime. Nascido de um ato de confiança, ele engendraria a desconfiança e o ódio, como amiúde foi, e ainda é, o caso. Endureceria as relações humanas até o conflito. Uma realização que pisoteia os que a tornaram possível é uma vitória sem vencedor. Pois aqueles mesmos que dela tiram vantagem decaem, perdem o título de homem — por terem querido privar dessa qualidade os que eles subjugaram.

De fato é de homens, do homem que se trata. Não como entidade abstrata e indiferenciada — simples molécula do organismo social —, mas como pessoa, com sua história, sua competência, suas dificuldades, suas esperanças. É absurdo condenar em bloco um sistema econômico e social (feudalismo, capitalismo, socialismo) como se ele subsistisse sem a aprovação da maioria, ou sem a pressão imposta por alguns e aceita por muitos. Absurdo e inútil: a história se encarrega — cedo ou tarde — de varrer as tiranias burocráticas, sejam elas econômicas ou administrativas. A história, isto é, os homens.

João Paulo II afirmou com pertinência em Buenos Aires, em 1987: “A lei fundamental de qualquer atividade econômica é o serviço do homem: a satisfação de suas necessidades, sua formação, a melhoria de suas condições de vida, sua promoção cultural. É uma função ética, uma contribuição para o bem comum.”

Nossa investigação desse fenômeno completo de civilização que é o desenvolvimento apóia-se num humanismo econômico, político e

social. Pode ser formulado do seguinte modo: *Não é o homem que é feito para a economia, a economia é que é feita para o homem — porque ela provém de seu gênio e é acionada por seu talento.*

Marx estava em boa posição para estigmatizar as “liberdades burguesas”, a liberdade formal do mercado de trabalho; como mais tarde Althusser para denunciar o “humanismo teórico”, justificação suspeita do sistema capitalista. O homem livre é insubstituível. A história dos homens não se reduz à contingência de seus caprichos ou façanhas; mas também não se contenta com sua pura e simples supressão.

Urge sair do dilema em que se encontra a historiografia contemporânea. De um lado, “a história tratados-e-batalhas”; do outro, o materialismo histórico e a dialética da luta de classes. Para compreender o desenvolvimento e a modernização, não nos restaria senão a escolha entre a dureza dos homens e a inflexibilidade das estruturas?

Marx lembrou-nos: “O inferno está cheio de boas intenções.” É preciso acabar com a visão etérea, ingênua e angelical do progresso industrial. Mas nem por isso renunciar à exigência de um desenvolvimento do homem pelo e para o homem.

Um possível sempre presente

Definidos assim, em termos deliberadamente gerais, o *ethos* de confiança e a combinatória do desenvolvimento têm valor universal. Mas não têm o mesmo *status*. A combinatória constata e analisa um fenômeno histórico. Ele não se instalou verdadeiramente em algumas sociedades protestantes da Europa do Norte senão a partir do século XVII. Por outro lado, o *ethos de confiança* está presente em toda e qualquer sociedade humana. Desde as origens foi seu fermento; permitiu sua diversificação infinita. Nas sociedades mais oprimidas pela desconfiança, pela hierarquia, pelo hábito, alargou os espaços e permitiu momentos de respiração, abriu as janelas, descerrou as grades, refugiou-se com frequência na arte, ou se deixou confiscar pelas elites.

Essa é a diferença que permite sair do círculo vicioso. O desenvolvimento nasceu “ali e naquele momento”, mas poderia ter nascido em outro lugar e em outro momento — antes ou depois. Muitas das circunstâncias presentes na Europa do Norte no período pós-Reforma estavam presentes na Grécia do século V: libertação dos tabus religiosos, descoberta da moeda como instrumento

comercial, desabrochar da democracia, mobilidade e curiosidade, vitalidade expansionista, interesse pela ciência e pela *techné* — a obra do trabalho. Houve um breve milagre grego — que não teve seqüência, pelo menos não a do desenvolvimento, sem que o historiador encontre para essa interrupção da decolagem antiga causas *suficientes* (assim como não as encontra para o impulso do desenvolvimento moderno). Mas há que formular a hipótese de um autobloqueio mental — para o qual deve ter contribuído muito o desprezo dos filósofos gregos pelo “materialismo” dos comerciantes. As elites ficaram paralisadas, afastadas do movimento, fechadas na especulação.

O desenvolvimento ficou como suspenso em diversos momentos da história, em diversos pontos do planeta — na China, por exemplo. Mas a catálise só se realizou lá onde a assinalamos, por uma mistura inextricável de circunstâncias e permanências, de história e antropologia, numa súbita ativação do *ethos* de confiança, sob o efeito de conjunturas em que, aliás, os acontecimentos históricos tiveram seu peso: a confiança holandesa insuflou-se na luta.

O ethos oculto

Seria lícito esperar que, ao aparecer, o desenvolvimento revelasse a prodigiosa eficácia do *ethos* de confiança. Mas não é assim que as coisas se passam. Paradoxalmente, o desenvolvimento começa mascarando o *ethos* de confiança. As formas concretas desviam a atenção do espírito que as fez nascer. A encarnação escamoteia a divindade. Essa revolução antropológica, pois é disso que se trata, é percebida promenorizadamente, no varejo, embora ela aja por atacado. E o observador, ocioso ou filósofo, agarra-se a seus critérios de interpretação habituais: providência ou “eleição” divina, espírito do lugar ou da raça, roda da Fortuna, dons da Natureza, dialética histórica etc.

Por isso convém encontrar, atrás do desenvolvimento, o *ethos* oculto, o “terceiro fator imaterial”, cuja presença ou ausência, ou mais precisamente grau de atividade, valoriza ou inibe os dois fatores materiais, capital e trabalho.

Não é apenas para compreender o fenômeno do desenvolvimento que é preciso ressaltar o *ethos* de confiança. É também, e sobretudo, para fazê-lo durar e para estendê-lo.

Estender o desenvolvimento

A esta altura, convém insistir nos riscos que o desenvolvimento corre pelo desconhecimento do *ethos* de confiança.

Em primeiro lugar, quanto à sua extensão, objetivo importante, se quisermos avaliar a abrangência atual do não-desenvolvimento.

Pela firme crença de que o desenvolvimento era produto do capital e do trabalho, investiu-se, contratou-se pessoal; e causou espanto que o desenvolvimento não tivesse comparecido ao encontro.

Pela crença de que o desenvolvimento é resultado de certos dispositivos econômicos e sociais, imitaram-nos, importaram-nos — mas, por não estarem apoiados numa base cultural, tais dispositivos ruíram sob seu próprio peso.

Por que o desenvolvimento, após quatro séculos, permanece ainda tão limitado geograficamente? Por que é tão amiúde instável onde foi implantado? Porque se julgou possível fazer economia do fator imaterial, e fabricar desenvolvimento sem *ethos* de confiança: reproduzir a história aparente dos mais favorecidos, sem proceder à revolução antropológica que os favoreceu.

Ou até mesmo fazendo revoluções antropológicas ao contrário — o erro do comunismo: programar objetivos materiais e numerosos mecanismos de desenvolvimento, esforçando-se para fazer funcionar a estes, e alcançar aqueles, segundo o princípio de uma sociedade de desconfiança metodicamente construída.

Nem por isso se deve pensar que, desde o momento em que se aceita fazer o desvio pela revolução mental e moral, o *ethos* de confiança vai produzir os mesmos efeitos em todas as partes. Vivido por determinada sociedade, em dado momento, ele torna-se o *ethos* desta sociedade. Forma-se, impõe-se a partir de uma história específica. Se o descrevemos em termos gerais (e sem dúvida deveriam ter sido descritos em termos mais gerais ainda, mas a linguagem, ela própria carregada de história, não ajuda), foi justamente para manter certa distância do tipo de desenvolvimento que serviu de base à nossa análise — o da divergência ocidental. Outros modos de passagem ao desenvolvimento, outras encarnações do *ethos* de confiança são possíveis.

A pista de decolagem

Não há nenhuma razão para encontrar alhures a cristalização do *ethos* em torno de conflitos religiosos, como ocorreu na Europa

Ocidental nos séculos XVI e XVII. E, certamente, o ter nascido o desenvolvimento em terra protestante não implica que qualquer país tenha de tornar-se protestante para conseguir “decolar”.

O Japão deu brilhante prova disso no final do século XIX; os “pequenos dragões” a renovaram no final do século XX.

Em nosso trabalho *Du “miracle” en économie* estudamos o caso japonês. Esse êxito fulminante se apoiou num ato de confiança coletivo. Para virar do avesso o *diktat* do comodoro Perry, era preciso aceitar um desafio interior, e lançar-se à imitação sistemática do Ocidente, com a certeza de conservar intacto o caráter nipônico.

E efetivamente a imitação foi um sucesso no Japão porque foi praticada como uma busca da perfeição, à semelhança da repetição ao infinito dos mesmos gestos ou das mesmas formas artísticas no drama lírico do *nô*. Surpreende também que o Estado japonês, certamente voluntarista e intervencionista, tenha produzido (ou deixado) aparecer verdadeiros empresários, quer antigos samurais, quer antigos comerciantes, isto é, saídos da classe mais baixa. Houve uma revolução mental, mas *à maneira japonesa*, pragmática e apaixonada. Essa revolução fez ressaltar disposições mentais que o Japão tradicional vivia de outra forma até então: a curiosidade, o senso de adaptação, o gosto da educação, o perfeccionismo, o culto do objeto simples, belo e funcional, a capacidade de trabalhar em conjunto, a realização pessoal no interior do grupo, a realização coletiva do grupo nacional.

Vejamos ainda como se dá a saída do comunismo. Na Rússia apareceram empresários, na maioria saídos da antiga nomenclatura, mas que não tiveram tanta dificuldade de deixar sua linguagem ideológica, dado que já ninguém acreditava nela havia muito tempo. A força de trabalho existe em abundância; a educação generalizada e de bom nível lhe garante potencial técnico mais que suficiente. “Capital” não falta, tanto pela liquidação dos ativos quanto pela disponibilidade dos investidores ocidentais ou do ramo do petróleo. Mas a grande questão é resumida pela palavra “máfia”. Ela nos lembra que o capitalismo ocidental mais *selvagem* sempre foi um mundo de racionalidade (a expressão de Mas Weber é correta), garantido pela solidariedade dos empresários no respeito de sua própria liberdade de ação, e que ele cresceu no interior de Estados de direito e de um mundo de juristas. Na Rússia o comunismo havia desvirtuado o direito; sua credibilidade, fundada somente no temor que ele inspirava, caiu ruína geral. Não se reconstrói uma cultura de direito, base necessária da confiança social, por meio de uma revolução.

Estas rápidas observações têm por finalidade ressaltar a necessidade de enraizamento profundo na cultura preexistente. Nem todas são transformáveis igualmente, sem dúvida — mas seria um erro subestimar tanto o potencial disponível quanto a força de libertação do potencial que a decisão coletiva de sair do subdesenvolvimento pode desencadear.

De fato, é um paradoxo de nossa época que o marxismo tenha mobilizado tantas energias para impor suas ilusões, que os povos tenham feito por ele tão grandes sacrifícios, muitas vezes com genuíno entusiasmo, e que as sociedades de desenvolvimento se tenham mostrado incapazes de suscitar idêntica adesão. Não se pode dizer que não tenham tido visão nem ambição em escala planetária. Mas o colonialismo, a guerra fria e os interesses egocêntricos de sua própria prosperidade sucessivamente desviaram as sociedades de desenvolvimento da empresa de persuasão em escala global. Ainda hoje, com o céu internacional mais desanuviado, gosta-se mais de comerciar do que de convencer, mais de mudar o caráter local das empresas do que de mudar as próprias idéias.

Quando será que os países mais favorecidos despenderão tanta energia quanto despenderam os antigos países socialistas em partilhar seu credo com outros? Quando espalharão os "*favores*" de que se beneficiaram, isto é, as verdadeiras riquezas, as da livre iniciativa, racional e concorrencial, as únicas que permitem criar de forma duradoura as riquezas do espírito?

CONCLUSÃO

UM COMBATE PARA AMANHÃ

Nossas sociedades de desenvolvimento são chamadas, um pouco apressadamente, um pouco imprudentemente, “sociedades desenvolvidas”. Mas também elas correrão risco se subestimarem o *ethos* de confiança que serviu de base mais ou menos firme para seu progresso.

Não existem sociedades desenvolvidas

Desenvolvidas? Definitivamente? A tarefa foi completada? Pensando bem, não há sociedades desenvolvidas. Existem apenas sociedades em desenvolvimento — assim como as sociedades ditas por eufemismo “em vias de desenvolvimento” são apenas sociedades não-desenvolvidas. É preciso reduzir as pretensões para melhor assegurar as ambições.

Não esqueçamos que nossas sociedades foram postas em marcha por e para o desenvolvimento — e a marcha, como se sabe, é tão-somente uma série de tombos evitados. Pretender acomodar-se no que foi conseguido é jogar uma pedra nas pernas de um corredor. Não se poderia deter o desenvolvimento sem cortar a energia que mantém íntegras as sociedades, e justamente arruinar a confiança em si mesmas.

Weber formulou mal um boa pergunta: “Os princípios puritanos que estavam na origem do capitalismo são necessários para sua continuação?” Seu erro nos termos da pergunta obrigou-o a responder *não*. Mas pode-se formulá-la de outra maneira: “O *ethos* de confiança que estava na origem da sociedade de desenvolvimento é necessário para sua perenidade?” A resposta então só pode ser positiva. Se retirarmos todas as disposições mentais que pusemos sob a bandeira da confiança, que restará não apenas do desenvolvimento econômico mas também de nossa sociedade?

É preciso ter cuidado: o processo é reversível. O milagre grego foi interrompido após um breve século. O nosso poderia interromper-se após dois ou três séculos. No relógio da história a diferença de duração não seria perceptível.

Confiança e desconfiança disputam entre si em cada um

O processo é tanto mais reversível porque o *ethos* de confiança não é um bloco. Não estamos no *tudo ou nada*; as simplificações da explicação não devem tornar-se armadilhas.

Sempre houve *confiança* em qualquer sociedade — até mesmo nas que chamamos de desconfiança; a questão é apenas saber se ela se torna no princípio dominante. A proposição comporta sua recíproca: existe *desconfiança* em qualquer sociedade. Ela subsiste em qualquer sociedade de confiança, e não somente em forma de vestígios: permanece ativa.

Na prática, o *ethos* de determinada sociedade — tanto quanto o *ethos* das pessoas — nunca é puro. Confiança e desconfiança disputam o coração e a cabeça, os reflexos e a razão de cada um de nós e de cada sociedade. Mas tanto a confiança como a desconfiança têm um princípio dinâmico; na ação, uma ganha da outra.

Essa luta interior pode aliás não dar-se da mesma maneira nos diferentes campos de atividade. Pode-se ser tirânico em casa e ter confiança nos colaboradores, comerciante adepto do mercado e chefe autoritário, médico liberal e adversário da escola livre...

Assim, um país onde domina a confiança pode comportar setores em que ela fica para trás. É inevitável, até certo ponto. Nós opusemos muitas vezes à sociedade de confiança a sociedade hierárquica; mas como passar sem a disciplina hierárquica no exército ou na administração? A sociedade de confiança não suprime a punição judiciária nem a prisão. A própria extensão do saber produz este resultado paradoxal que é passar uma parte cada vez maior da vida “aprendendo”; e, diante daquele que sabe, quem não sabe é necessariamente subordinado.

Entretanto, as sociedades onde podemos reconhecer o *ethos* de confiança em ação não têm exatamente a mesma maneira de funcionar nesses setores do espírito hierárquico “protegidos”. Quando prevalece, a confiança ativa tem meios para estender seu campo insinuando-se em toda parte — ainda que nem sempre o consiga.

Inversamente, e vimos exemplos disto, as sociedades de confiança

alteram freqüentemente seus princípios, com graves conseqüências. A Grã-Bretanha, por exemplo, por mais confiança que tivesse no liberalismo, defendeu durante muito tempo seu protecionismo naval e cedeu às tentações do colonialismo; confiante na tolerância, excluiu os católicos por muito tempo; confiante no conhecimento prático, recusou-se durante décadas a adotar o calendário gregoriano,* porque desta vez a Reforma vinha de Roma.

A sociedade de desenvolvimento é uma sociedade mista. Nela o *ethos* de confiança tem fluxos e refluxos. Ele pode desativar-se sem que se perceba.

O leitor poderá encontrar provas disso nos apêndices: a divergência européia, entre países reformados e contra-reformados, levou muito tempo para desaparecer. Poderíamos afirmar que desapareceu totalmente? O autor do *Mal francês* não se aventuraria. É verdade que o fosso diminuiu. Vimos a Igreja Católica integrar em seus ensinamentos o que ela combatera por tanto tempo. A construção européia foi para muitos países, entre os quais o nosso, o procedimento voluntário que engendrou uma nova consciência do desenvolvimento — e um ato de confiança.

O fosso também desapareceu porque as sociedades protestantes se afastaram de seus princípios. Nelas o fenômeno burocrático não parou de progredir, ebm como a obsessão de segurança. Na Inglaterra principalmente, o trabalhismo bloqueara a liberdade empresarial e, de modo mais perverso, a flexibilidade e a inovação nas relações do trabalho. A recuperação realizada — pela Sra. Thatcher e depois dela — não está ao abrigo de outra reviravolta política.

Além do mais, na atual situação da Europa ocidental, tornou-se mais operacional considerá-la um conjunto — se não uniforme ou homogêneo, pelo menos composto de subconjuntos comparáveis — de sociedades em desenvolvimento. Ela ainda é marcada por grande diversidade; mas já não está fraturada por um dualismo.

* O papa Gregório XIII reformou em 1582 o calendário "juliano", que se adiantara 10 dias com relação ao movimento do sol. Os Estado protestantes da Alemanha só o adotaram em 1700, e a Inglaterra na segunda metade do século XVIII. Os países ortodoxos só adotaram no século atual; a Igreja Ortodoxa ainda não o adotou.

Preceitos seguros

Há portanto algo de paradoxal em que, no momento de a divergência ceder lugar à similitude — e à solidariedade — em torno da idéia e do fato do desenvolvimento, este passe por uma crise profunda, ao mesmo tempo objetiva e moral.

No momento em que tantas sociedades democráticas vivem uma crise de *confiança*, e vêem seu crédito ameaçado, em todos os sentidos da palavra; quando o problema da repartição das riquezas se torna agudo, já não apenas entre países, mas no interior mesmo das sociedades ditas adiantadas, que gangrenam máfias, guetos e seitas — é urgente tomar consciência do que fundamenta e constrói um desenvolvimento harmonioso.

Não pesquisamos o passado senão para melhor conjecturar sobre o futuro, esperando que a perspectiva dos séculos de divergência ajude a distinguir entre as receitas episódicas e os preceitos seguros.

Consideremos cinco aspectos da crise do Ocidente que envolvem o *ethos* de confiança — essa chave do desenvolvimento que nós exibimos para fazê-la entrar na fechadura do presente, e não para enriquecer o cemitério das hipóteses em história econômica.

1. *Crise do Estado e da administração*, cada vez mais hipertrofiados.
2. *Crise do comportamento perante o dinheiro*, que só deixa de ser tabu para tornar-se ídolo — bloqueando o investimento produtivo e drenando um clientelismo parasitário.
3. *Crise do acolhimento da vida*, que, da maneira mais radical, traduz a desconfiança e trai a confiança no futuro.
4. *A crise da empresa*, ameaçada em suas funções essenciais por exigências estranhas à sua natureza.
5. *A crise da indústria*, acusada de eliminar empregos.

Crise do Estado e princípio de subsidiariedade

É saudável que o Estado seja o garantidor, e não gerente, da economia de um país. A reconciliação de nossos contemporâneos com uma mentalidade econômica aberta a um desenvolvimento harmonioso passa por escolhas de valores e preferências institucionais. A valorização da iniciativa pessoal e responsável exprime-se pelo prestígio do *princípio de subsidiariedade*, expressão concreta da confiança na difusão das responsabilidades, que não dá ganho de causa nem ao Estado-providência nem ao capitalismo selvagem.

Vimos esse princípio em ação entre os pioneiros holandeses do comércio planetário, na organização da *VOC* e da *East India Company*, no desenvolvimento britânico dos transportes, do mercado interno e das manufaturas. De que se trata hoje em dia? De um *laissez-faire* integral? De um capitalismo desenfreado? Certamente não. Trata-se precisamente de expurgar as empresas públicas e privadas, bem como os serviços administrativos nacionais e estaduais, necessariamente hierarquizados, de todo e qualquer elemento arbitrário e cesáreo, para reter unicamente as virtudes de uma arbitragem justa e de uma difusão eficiente das responsabilidades.

Difusão, e não diluição; delegar, e não teleguiar: para isso a competência de cada escalão deve ser definida de acordo com uma clara identificação; ela deve ser dotada dos meios para cumprir, com *confiança*, as missões que lhe serão confiadas.

O Estado deve evitar dois excessos simétricos: açambarcar as tarefas que lhe são próximas, mas que por sua natureza lhe escapam; e livrar-se das responsabilidades que deve assumir jogando-as nas costas das coletividades locais.

A história de nosso país passou por esses dois excessos. Primeiro, um poderoso e longo movimento unificador: Filipe Augusto realiza a unidade do reino; São Luís reconcilia o poder e a justiça; Filipe, o Belo, une os franceses em torno de uma administração centralizada. Um país, um direito, um Estado: em um século e meio, três reis Capetos forjam os três atributos necessários à existência de uma nação. Criam-se instituições sociais e administrativas, hábitos mentais indestrutíveis. Quando chegar a provação da Reforma, o Estado, consolidado por séculos de paciência, vai suportá-la impassível. Ao aparecer Luís XIV, os franceses, maltratados por cinquenta anos de administração italiana, pelas longas saturnais das tropas alemãs, inglesas, escocesas, espanholas, e pelas convulsões da Fronda, idealizam o poder absoluto do trono. Luís XIV encarnará a centralização solar, ordenando a seus ministros que lhe peçam autorização "para todas as coisas, até mesmo para fornecer um passaporte". O marquês d'Argenson constata que a capital é para o país o que o coração é para o corpo humano: por ali tudo passa e repassa diversas vezes para ir circular nas extremidades do corpo.¹ A França é praticamente reduzida à obediência pretoriana. É o mal romano em ação com força total.

Cem anos se passam, e Malesherbes, ministro de Luís XVI, ainda o deplora sem rodeios, em 1772: "Empenharam-se em sufocar na França todo o espírito municipal, em apagar até os sentimentos dos

cidadãos; paralisaram a nação e deram-lhe tutores.”² Essa tendência estatizante é reforçada pela Revolução.

De Richelieu aos jacobinos, de Colbert a Bonaparte, a continuidade está garantida. Uma concepção dessa espécie baseia-se na desconfiança sistemática do Estado para com os cidadãos, e provoca a desconfiança dos cidadãos para com o Estado. Expõe a iniciativa ao desprezo público, semeia a dificuldade e colhe a fraude.

Outra tendência — que se ensaia na França somente a partir da década de 1970 — é a descentralização. Uma tentativa de democracia local. Mas essa piedosa promessa demonstrou-se, amiúde, uma piedosa mentira.

“Deslocalizar”: a palavra não convém somente a essas poucas transferências geográficas — de Paris para alguma cidade de província bem “introduzida” — de administrações marginais do Estado. Conviria muitas vezes ao que nobremente chamamos descentralização. Sim, nós “deslocalizamos” — compreenda-se que transferimos o câncer administrativo da capital para outras tantas metástases provincianas. O mal romano é enormemente aumentado. Apenas “deslocaliza-se” a sociedade de desconfiança. Já não se queria o Leviatã; a Hidra de cem cabeças (uma por região administrativa) é que lhe tomou o lugar. Por quê? Transferiu-se um poder de decisão sem dotá-lo das modalidades de controle apropriadas; de tanto deixar assinar cheques em branco, acaba-se obrigado a cobrir cheques sem fundos. Omitiu-se a definição de blocos de competência exclusiva, sem interferências de uma coletividade territorial em outra. A exploração dos mercados públicos pelas clientelas locais confere ao “mal romano” todo o seu significado: ela evoca a administração das províncias do Império por alguns procônsules tão vorazes quanto destituídos de escrúpulos. O desenvolvimento econômico e a vida política enovelam-se então numa rede de cumplicidades, bem ou mal desvendadas, quando os escândalos estouram, por juízes de instrução, novos Cíceros investindo furiosamente contra novos Catilinas e novos Verres.

A verdadeira subsidiariedade, todavia, não é um mito. Mas ele supõe bem mais do que uma aparelhagem jurídico-política: a confiança. No século passado, um filósofo, economista e matemático de peso, Cournot, escrevia: “A confiança é o motor moral, o motor de governo, que nenhum regulamento pode substituir. Descentralizar pela via regulamentar seria inútil, isto é, ficaria no papel: se o espírito de desconfiança, se o ciúme das atribuições pessoais, se o gosto de certos detalhes se encontram no espírito da autoridade superior...”³ Essa observação teria deixado de ser pertinente?

Para readquirir confiança no desenvolvimento, será preciso conseguir implementar, enfim, a descentralização — dar vida ao princípio de subsidiariedade, cortar com audácia os tumores administrativos. Em suma, para nos apropriarmos do desenvolvimento, será preciso que acertemos nossas contas com o Estado.

Nem dinheiro-ídolo nem dinheiro-tabu

Também será preciso que as acertemos com o dinheiro. Nos dias de hoje, quando a circulação monetária atinge uma velocidade, um volume e uma diversidade de tratamento inéditos, convém identificar nosso comportamento diante do dinheiro. Não raro ouviremos protestos de integridade, de indignação virtuosa ou de santa ira em torno do tema do *dinheiro desonesto, dinheiro sujo, dinheiro louco*, como se um mero signo monetário fosse dotado de qualidades morais — no caso, imorais. Por outro lado, se o dinheiro não traz felicidade, então, como dizia Jules Vallès: devolva-o! Afinal de contas, é mais fácil imitar a sabedoria de Sêneca, que desprezava a riqueza, embora a possuísse. Já se sabe — o dinheiro (como o poder) é fonte ambivalente de fascínio e de repulsa, de confiança e de desconfiança.

Ora, a reconciliação dos nossos contemporâneos com a economia, o desenvolvimento e a empresa supõe que se acabe com esse duplo engano em forma de dilema que é constituído, por um lado, pela inveterada repulsa ao dinheiro e, por outro, por sua idolatria, que com frequência não passa do reverso de tal repulsa, a *inversão do recalque*.

Fugir do dilema entre o dinheiro *tabu* e o dinheiro *ídolo* é mais difícil do que se pensa. O dinheiro *tabu* esteriliza todo desenvolvimento, é claro. Mas a idolatria do dinheiro não lhe é mais propícia.

Tão pouco propícia ao desenvolvimento do que o desprezo pelo dinheiro. Não se encontra nenhum Shylock, nenhum Harpagão, nenhum Père Grandet entre os verdadeiros atores do desenvolvimento. O que impulsiona o empresário não é a “execrável sede de outro”, essa *auri sacra fames* deplorada por Virgílio, mas sim o sucesso da própria empresa, a satisfação concreta da necessidade de realização pessoal ou coletiva. Naturalmente, é preciso que a empresa seja *rentável*. Os lucros estão aí para atestar um êxito, avaliar a rentabilidade das operações, permitir seu financiamento autônomo, ou a amortização dos empréstimos que foi preciso fazer. O lucro

desempenha inteiramente seu papel de *indicador* de saúde econômica e, acessoriamente, de recompensa pelo esforço empregado.

Não sonhemos com um empresário desinteressado: seria um hipócrita ou um medíocre. O que aliás a encíclica *Centesimus Annus* reconheceu perfeitamente. Em suma, o lucro em dinheiro *não é* intrinsecamente perverso, e tê-lo afirmado pedagogicamente é uma vitória mental sobre a desconfiança plurissecular.

O dinheiro pode constituir uma alavanca para o desenvolvimento, um meio para empreender, um instrumento que permita converter a atividade humana em benefício individual ou social, transferir a propriedade de gêneros e bens, de maneira que facilite, mediante o intercâmbio vário, a satisfação das necessidades complementares que são atendidas pelos diversos membros do corpo social.

Mas se o dinheiro voltar a ser — sozinho e em si mesmo — o motivo exclusivo da atividade econômica, ou a aposta exorbitante dos jogos do poder, então dividirá o corpo social e será um obstáculo ao desabrochar de seus membros.

A remoralização da vida econômica e política em nossas sociedades passa por esta necessidade: reencontrar a confiança num funcionamento justo do instrumento monetário, nem *tabu* nem *ídolo*.

Para tanto, pode-se reler, com o cardeal Lustiger,⁴ a parábola dita do gerente desonesto (Luc 16,1-8). Desonesto ele não é, pois que é equivocadamente acusado (*diffamatus*) de fazer mau uso dos bens de seu senhor. “Diante da urgência do julgamento a que será submetido, ele reduz a dívida que havia lançado em devedores no nome de seu senhor. Fazendo isso, não agiu em detrimento de seu senhor; ele é um bom servidor, já que obedece à lei que proíbe a usura...”

O primeiro ensinamento desta parábola é, pois, uma exortação ao *bom uso* das operações financeiras — uso que não extrai do dinheiro benefício ilegítimo.

Em seguida, Cristo muda de registro: “Não podeis ser escravo de Deus e de Mammon”. Foi dito: “Mammon é o dinheiro.” Equação de graves conseqüências. Faz do dinheiro um *tabu*, quando Cristo só quer libertar os homens do dinheiro-*ídolo*: Mammon. “Afora o dinheiro, simples unidade monetária, o ídolo Mammon simboliza um instrumento da vontade de poder, um meio de possessão do mundo, uma expressão da avidez das coisas e também uma degeneração das relações dos homens entre si.”⁵

Servir a Deus é rejeitar Mammon, mas *é também ser gerente*. O homem é gerente do que lhe foi *confiado* — a criação, os bens da natureza, e os da sociedade, em nome dos quais o dinheiro desempenha

papel essencial. Não é à toa que Cristo precisa o ensinamento da sua parábola no sentido da confiança: "Se não fostes *dignos de confiança* para com o que vos é estranho, quem vos dará o que é vosso?"⁶

Tudo fica claro. A economia terrestre, o gerenciamento das riquezas deste mundo são um teste de *confiança*.

O desenvolvimento econômico é *confiado* ao homem para que ele não utilize o dinheiro como meio de opressão, mas como alavanca de desenvolvimento.

A religião de Jesus liberta forças de emancipação e de vitalidade. Ela destina às trevas o servidor que não frutificou o dinheiro que lhe fora confiado. Reabilita o trabalho, posicionando-se contra o preconceito aristocrático e pagão: "Aquele que não trabalha não é digno de ser alimentado", escreve Paulo aos tessalonicenses.⁷

O cristianismo é religião da aventura, do empreendimento, da confiança, capaz de fundar uma sociedade de confiança.⁸ Por uma dessas infelicidades de que a história guarda o segredo, o Estado cesáreo, com a conversão do imperador Constantino, sufocou esse fermento de confiança, travou essa alavanca de desenvolvimento, sob o peso das estruturas autoritárias e das forças hierárquicas.

Era com a economia e não com o Estado que a religião cristã, tão vigorosamente personalista, deveria ter feito aliança. Foi numa crise dessa religião, há quatro séculos, que se redefiniu a relação com os bens materiais, e com o dinheiro, seu signo universal. Seria paradoxal, no momento em que todas as religiões cristãs, incluindo a católica, já não têm dúvidas sobre essa relação, perdurar na própria sociedade civil o casamento malsão entre o ídolo e o tabu.

O berço do futuro

Para crescer, é preciso crer: mas em quê?

Em nós mesmos e em nosso futuro.

E primeiro na renovação das gerações — sinal mesmo da eterna obrigação de renovação. Não há crescimento econômico duradouro sem crescimento demográfico, sem suficiente densidade de população. As nações latinas chocaram durante muito tempo no muro da densidade quilométrica 40 (ver apêndice 4) — e retardaram proporcionalmente sua decolagem. É inútil procurar, em toda a história da humanidade, um único exemplo de desenvolvimento econômico e social num quadro de regressão demográfica. Políbio e Menandro o assinalaram com respeito à Grécia antiga. A Roma do Baixo Império

não dispõe senão de anciãos para enfrentar os bárbaros. Alfred Sauvy falava do declínio de Veneza nos séculos XVII e XVIII em termos de envelhecimento dramático.

Ora, certa visão malthusiana da sociedade obtém a unanimidade dos nossos contemporâneos. De que maneira, pensam eles, o recuo demográfico seria responsável pela estagnação econômica e pela regressão social, já que uma demografia galopante arruina o impulso dos países “em vias de desenvolvimento”? Impregnados do dogma da igualdade entre os povos, recusamos admitir a desigualdade dos efeitos da natalidade segundo o estado de adiantamento das sociedades.

Não obstante, se uma natalidade irresponsável, fatalista, resignada jamais constitui em nenhum país não-desenvolvido terreno favorável ao desenvolvimento, uma mentalidade de rejeição da vida não dá melhor resultado em nenhum país adiantado: ela revela o medo de encarar, a angústia ante o futuro.

Num país subdesenvolvido, o progresso sanitário protege em primeiro lugar as vertentes mais frágeis da vida, a infância e a velhice. A proporção de pessoas ativas diminui; e diminui também o rendimento disponível para investimentos. O crescimento da população atinge ou ultrapassa o da produção; o desenvolvimento torna-se lento, ou até emperra; a miséria grassa.

Num país que já realizou a decolagem econômica, pelo contrário, o aumento do número de jovens estimula a atividade e renova a produção e o consumo, num reacquecimento natural e não artificial.

Os dois milagres econômicos do pós-guerra na Europa consistiram em aceitar um desafio lançado pela população. A Alemanha Federal precisou absorver treze milhões de refugiados vindos do Leste; o vale do Pó acolheu três milhões de imigrantes vindos do Mezzogiorno. Quanta confiança reinava então!

Mas o reflexo de desconfiança — superado por um instante — é persistente. A crença profundamente enraizada de que o crescimento demográfico provoca desemprego e penúria. “Quanto mais bocas para alimentar, menos se come.” O tamanho do bolo é considerado imutável: quanto mais convidados, menores serão as fatias.

No final do século XX, reagimos como nossos ancestrais malthusianos do século XVIII. Conservamos a mentalidade de país subdesenvolvido — superpovoado com relação a seus recursos... O retraimento temeroso de nossas sociedades já provoca graves desequilíbrios sociais. Os “jovens” nunca foram tão pouco

numerosos proporcionalmente. Mas nunca foram tão numerosos fora do mundo do trabalho. Há um vínculo entre essas duas ocorrências graves.

Temer o futuro é condená-lo antecipadamente. Temer a vida é aceitar uma perspectiva cujo único horizonte é a morte.*

Ameaças à empresa

A *empresa* está no coração da sociedade de desenvolvimento. É sua instituição central. Mas parece que se torna vítima dessa posição privilegiada. Sendo uma unidade de ação econômica, considerou-se encarregada de uma missão social, como se fosse responsável pelo destino de todos os seus assalariados. Foi um retrocesso à sociedade agrária tradicional, em que o econômico e o social são inseparáveis, a terra ordena o labor, as festas, o *habitat* e até os casamentos... Não chega a surpreender que essa imagem social da empresa tenha nascido tão cedo nas empresas francesas. Pois o tão denegrido "paternalismo", quando vai às últimas consequências, não é outra coisa senão esta incumbência social: para os Wendel da Lorena, os Schneider do Creusot, os Michelin de Clermont-Ferrand a mina e a fábrica adotavam "seus" operários por toda a vida, desde o nascimento até a morte, dentro e fora do trabalho. Esse paternalismo patronal desapareceu, mas voltou com grande intensidade sob diversas formas públicas. O resultado não pode ser senão uma elevação do custo do trabalho, uma diminuição da adaptabilidade, uma alteração da função econômica.

Além da ameaça do modelo rural, as empresas podem sofrer a do fenômeno burocrático. E duplamente: o que lhe é imposto de fora, em forma de dilúvio de regulamentos e de controles; e o que elas secretam no interior de si mesmas, quando atingem certa dimensão. No primeiro caso, o paradoxo é que a integração europeia, fator de melhor concorrência, se torne produtora incontrolável de normas, restrições e papelada. No segundo caso, outro paradoxo, pois as empresas-guias, as que deveriam ter um papel diretor, se

* Uma taxa de fecundidade de 1,4 corresponde à extinção total de um povo em 4 séculos, estando situada em 2,1 a taxa de reprodutibilidade. Os países industrializados de origem europeia representam 30% da população mundial em 1989. Não representarão mais do que 10% por volta de 2100. Ou seja, o ritmo da implosão demográfica."

tornam passivas, como entorpecidas: nelas é cada vez mais difícil inovar, reagir, agir.

Destruidores de máquinas, tecelões de Lyon

Também é grave uma crença que tende a se instalar: de que a indústria, após ter oferecido trabalho a massas tão grandes de homens e mulheres, lhes tire o trabalho; e de que o progresso técnico, deixando de criar empregos, doravante os elimine — involuntária ou até voluntariamente — para livrar do homem ocidental, imprevisível e oneroso, a produção.

O raciocínio é perigoso: atrás da indústria, é o progresso tecnológico que a desconfiança atinge; e atrás do progresso tecnológico, todo e qualquer processo de inovação. Quando o Ocidente passa a duvidar da virtude criadora da inovação, começa a regredir.

Essa inquietação tem fundamento: é fato que há muitos anos a indústria vem suprimindo mais empregos do que criando.*

O mal existe para a Europa que se dizia industrializada. Mas é preciso que não nos enganemos de diagnóstico. Que a inovação acaba com o emprego não é novidade. No século XIX, os destruidores de máquinas da Inglaterra, bem como os tecelões de Lyon, já o sabiam. Mas a inovação também gerou empregos, e quantos! Se verificarmos o saldo, não é o excesso de inovações que suprime o emprego, mas sua insuficiência.

É verdade que a mecanização eliminou de uma vez por todas empregos agrícolas. Mas não se deve isolar a agricultura do conjunto das atividades: a eliminação de empregos agrícolas foi grandemente compensada pela criação de empregos industriais. Se em nossos dias o saldo é negativo, não é porque se suprimam demasiados empregos; é porque não se criam empregos em quantidade

* De 1970 a 1990, o número de empregos industriais na França caiu de 7.812.000 para 6.284.000, ou seja, de 38,4% para 29,0% da população "ativa". Na Alemanha Ocidental, de 12.706.000 para 10.893.000, ou seja, de 48,7% para 39,0%. Na Itália, de 7.586.000 para 6.841.000, ou seja, de 39,8% para 32,5%. Nos Países Baixos, de 1.933.000 para 1.620.000, ou seja, de 37,5% para 32,5%. Na Suécia, de 1.456.000 para 1.289.000, ou seja, de 38,0% para 28,3%. Inglaterra, de 10.531.000 para 7.508.000, ou seja, de 43,2%. Por outro lado, o número de empregos aumenta nos Estados Unidos (de 26.080.000 para 29.610.000), no Canadá (de 2.360.000 para 2.959.000) e no Japão (de 17.880.000 para 20.890.000).¹⁰

suficiente. Como criar sem inovar nem transformar a inovação em atividade rendosa e dinâmica?

Os países que mais sofrem são os que perderam o trem das novas indústrias criadas em torno de novas tecnologias: a informática, a robótica, o audiovisual etc., mas também os que, de maneira mais geral, não conseguem satisfatoriamente manter abertos todos os circuitos da inovação e de sua exploração empresarial. Em ambos os quadros, reconheçamos, a França não está bem colocada.

A distribuição de trabalho

O debate sobre a terapêutica está mal equacionado. Propor uma “distribuição de trabalho” é adotar uma hipótese imobilista: o contrário do espírito de desenvolvimento, o eterno erro do “jogo de resultado nulo”. Bater-se pela “manutenção de empregos” é travar um combate defensivo, em vez de atacar; é agravar a inadaptação das empresas. Responder à procura crescente de serviços (saúde, assistência, formação, auxílio tecnológico, proteção das florestas, ecologia, consumo etc.) criando ou solicitando funcionários públicos, em vez de multiplicar os empregos comerciais em todos esses domínios, é aumentar o peso fiscal, é tornar rígida uma procura que deve permanecer flexível, é gerar penúria.

Efetivamente não há resposta senão avançar cada vez mais no caminho do desenvolvimento — sem lhe atribuir limites *a priori*. * Não há saída senão superdesenvolver a sociedade de confiança.

Querer o desenvolvimento

Querer o desenvolvimento, atualmente, na França e na Europa não é continuar, repetir, proteger. Não existem “direitos adquiridos” numa sociedade em desenvolvimento; e sobretudo nela não deve instalar-se uma mentalidade de direitos adquiridos.

* Para uma análise da situação francesa e propostas precisas, ver especialmente o relatório *Pour développer l'emploi*, de François Dalle e Jean Bounine (maio de 1987, Masson), sempre atual, e o de Robert Lattès e Danièle Blondel, realizado a pedido do CADAS (Conseil des Applications de l'Académie de Sciences), junho de 1995.

Para manter o nível de prosperidade já alcançado, será preciso mais desenvolvimento; mais vitalidade tecnológica, mais espírito de empreendimento; mais criação de empresas; mais ambição quanto ao nível dos bens materiais e culturais; mais sociedades em desenvolvimento no mundo todo.

Mas para nós é urgente, extremamente urgente, reconciliarmos intelectual, moral e psicologicamente com o que, em nosso passado, propiciou o desenvolvimento e com o que, em nosso presente, ainda o faz viver. Este livro não tem outro objetivo.

O desenvolvimento foi, é, será um combate. Combate interior, em cada um de nós, para substituir a resignação pela energia, a rotina pela invenção. Combate no seio da sociedade, para que, em suas instituições e entre seus atores, as forças da confiança vençam as da desconfiança, em todos os níveis.

A unanimidade não é necessária. Não possível. Nem sequer concebível. As sociedades de desenvolvimento sempre foram sociedades de tensão, sociedades onde o movimento provoca atrito, exaltação, rupturas.

Uma sociedade empreendedora não é sociedade que comporte uma população de cem por cento de empresários. Não é nem sequer sociedade onde cem por cento das pessoas acreditem na empresa e adiram ao *ethos* de confiança.

Mas com toda a certeza é uma sociedade onde os que têm poder de decidir, de influenciar, de criar, de formar, de ensinar, de julgar, de servir de exemplo ou de modelo aderem em sua grande maioria aos comportamentos que constituem uma sociedade de desenvolvimento. Ainda estamos longe disso, muito longe.

Portanto, amigo leitor, se eu tiver conseguido fortalecer suas convicções, transmitindo-lhe um pouco mais de confiança na confiança, não feche este livro como um consumidor satisfeito. Não se acomode no prazer fortuito de ter compreendido um pouco mais. Fale, escreva, aja.

APÊNDICES

REMANÊNCIAS DA DIVERGÊNCIA

Apêndice 1

CONFISSÃO RELIGIOSA E COMPORTAMENTO ECONÔMICO

Como avaliar possíveis correlações

Se de fato existe relação de causa e efeito entre as formas de confissão e de comportamento, como confirmá-lo? Tudo o que a pesquisa histórica pode propor-se é trazer à luz correlações entre vinculação religiosa e desempenho. O método estatístico permitirá em seguida avaliar o caráter significativo dessa correlação. Mas as correlações tentadas até agora continuam mal definidas, nunca se revestiram de caráter sistemático e permanecem muito isoladas para não ser contestadas. Tentemos descobrir as razões dessa insuficiência.

Seria a vinculação religiosa, estimada a partir de registros paroquiais, e cotejada com testemunhos de época relativos aos costumes, critério suficiente da profissão de uma fé e da dedicação aos dogmas correspondentes?

O primeiro problema é a *sinceridade*: o comportamento religioso pode ser influenciado e até determinado por um meio ambiente cultural opressor. *Cujus regio, ejus religio*, mas também *cujus civitas, cujus familia* etc. Que coeficiente estatístico poderia calcular a sinceridade de um crente, que não tem de prestar contas senão a Deus? “Eles dizem e não fazem”, censurava Cristo aos fariseus. Quem pode medir o grau de farisaísmo em cada confissão?

Segundo problema: ainda que se considerem absolutamente sinceras as convicções expressas pela vinculação a uma Igreja e pela participação numa vida de fé, o elo de ligação entre a devoção religiosa e o comportamento econômico permanece duvidoso.

A adesão a um dogma provocaria mecanicamente determinado tipo de comportamento econômico? Ou apenas o acompanharia? Ela não tem nada que ver com ele? A coincidência não é somente um acaso? A adesão constituiria justificação aos olhos do mundo, ou satisfação estritamente pessoal? Poderia tratar-se de uma forma de auto-sugestão compensatória?

Explorando as descobertas freudianas e a relação de compensação que se estabelece entre a linguagem e o inconsciente, Lacan dizia: "Qualquer ato fracassado é um discurso bem-sucedido." Compreender-se-ia, assim, que os grupos mais propensos à iniciativa, à novidade, ao trabalho, ao lucro, à liberdade tenham invocado, como sugeria Max Weber, a predestinação, o desprezo às obras e a justificação unicamente pela fé, a imbecilidade da ação humana e até a volta à Igreja primitiva. Inversamente (e a isto Max Weber não se vinculou de modo algum), as sociedades mais submissas à hierarquia, à autoridade, ao arcaísmo, às inibições e às proibições de todos os tipos não proclamaram o livre arbítrio, e concederam licenças ao direito canônico, e insistiram na importância das obras, e afrouxaram a moral eclesiástica?

Como poderia residir num dogma religioso, qualquer que seja, o fermento da atividade, o estímulo ao desenvolvimento econômico, ou, ao contrário, o freio da atividade produtiva, comercial e financeira?

Apostando na explicação religiosa do capitalismo nos séculos XVI, XVII e XVIII, Martin Offenbacher, para a região de Bade, Max Weber e Ernest Troetschi, para o espaço europeu, esforçaram-se antes de tudo por opor-se a uma interpretação marxista de inspiração totalmente materialista, em vez de analisar o processo de inovação, de iniciativa, das responsabilidades econômicas assumidas. As fontes invocadas por Max Weber são de fato abundantes: manuais puritanos de exortação ao trabalho, *Memórias* de Benjamin Franklin etc.

Mas, dada a pia crença nesses documentos, eles nunca são criticados pelo que têm de inverosimilhança psicológica. Para convencer, a demonstração de Weber quanto à noção luterana de *Beruf* (vocação), por exemplo, deveria ser sustentada por fatos: dever-se-ia mostrar que a maioria dos empresários da região de Bade fundaram empresas por motivo religioso e por nenhum outro. A ironia, algo simplista, que Werner Sombart manifestava contra a tese de Max Weber não parece injustificada: "Ainda não está provado que uma mina tenha sido aberta ou que um alto-forno tenha sido aceso por razões que tivessem qualquer tipo de relação com a devoção religiosa."¹

Quanto aos "católicos", o batismo na Igreja Romana e a assiduidade na vida sacramental paroquial poderiam ser considerados causa de sua menor aptidão para fazer prosperar o capital imobiliário, técnico e humano? Max Weber não responde a essa pergunta nem parece tê-la feito a si mesmo. Ele acredita ter detectado um estimulante econômico no protestantismo, mas não um freio no catolicismo.

Ainda assim, deve-se negar à fé religiosa qualquer parcela de influência

na atividade econômica? A coincidência das zonas dinâmicas com a cultura reformada e a das zonas anciloadas com a permanência do catolicismo e principalmente com seu endurecimento no período da Contra-Reforma poderiam ser fruto unicamente do acaso? Em contrapartida, já é tempo de excluir uma explicação mecânica, em termos de pura e simples causalidade: protestante, portanto economicamente adiantado; católico, portanto economicamente atrasado. Essa alternativa é uma caricatura, que devemos substituir por traços reais.

O fator confessional pode contar na apreciação da distorção econômica e cultural de que a cristandade da Europa ocidental constitui notável ocorrência — não a única. Isso, porém, como veremos, menos pelo conteúdo dessas confissões religiosas do que pela forma de sociabilidade que privilegiam e em que se reconhecem.

Em suma, para nós é um erro querer alinhar como fatores homogêneos confissão religiosa e comportamento econômico. Essa maneira de proceder produziu uma visão tão determinista quanto sua rival: seria preciso substituir as relações de produção, como motor da história econômica, pelo que Marx tratava com desprezo de *ópio do povo*. A expropriação do proletariado, a propriedade privada dos meios de produção e as contradições do capital seriam substituídas pela predestinação, pela salvação unicamente pela fé ou pela concessão de indulgências.

Esperamos ter mostrado que esse argumento não resiste à análise, como testemunha o próprio Max Weber, a quem muitos ainda recorrem para promover uma visão espiritualista da história: com toda a certeza ele não acreditava nisso, pelo menos se nos fiarmos no Prefácio dos *Ensaios sobre a Sociologia da Religião*.

Não basta repetir “valores, espírito, ética” para que imediatamente essas entidades entrem em ação na história econômica e social. Significará isso que estão ausentes? Claro que não. Mas o conceito de *mentalidade econômica* ainda está por construir. Um esforço por um pouco mais de modéstia diante dos fatos e por um pouco menos de generalidades abusivas será útil em tal empreendimento. Como negligenciar, por exemplo, o fato muito concreto de que por volta de 1507 Hans Lutero, pai de Martinho, era um dos empresários mais abastados de toda a região da Saxônia?

Uma fronteira cultural

O mapa religioso da Europa fixou-se no final do século XVI, distribuindo entre os Estados de então os efeitos religiosos, mas também culturais e comportamentais, da Reforma e da Contra-Reforma.

Surge uma distorção mental, que a imprensa e o desenvolvimento cultural vão ampliar em todo o decorrer dos séculos XVI e XVII. Uma Europa sacode, sem complexos, o antigo sistema de valores. A outra, obcecada pelo rebaixamento, vê suas elites comprazer-se num orgulho de classe apoiado nos valores tradicionais. A Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII constitui o mais extraordinário laboratório de distorções culturais, econômicas, sociais, institucionais: Veneza e Amsterdã, as Províncias Unidas e os Países Baixos espanhóis, a Espanha e a Inglaterra, a França e a Inglaterra, a Suíça e a França.

Começou então uma longa impregnação, cuja fecundidade foi sem dúvida amplamente subestimada. Parece que a maioria dos historiadores deixam de lado essa diferenciação religiosa assim que ela se instala na longa duração: já não lhes interessa. Eles voltam-se para outros elementos interpretativos: o progresso das Luzes, a expansão da sociedade industrial, o avanço da democracia. Mas não relacionam esses fenômenos da “modernidade” com os dados religiosos que lhes parecem estranhos à modernidade nem com uma geografia religiosa, afinal de contas, muitíssimo arbitrária.

Eles assinalam que, conquanto atuante até o começo do século XIX, a impregnação religiosa deixou de sê-lo daí por diante. A laicidade de combate nas sociedades católicas, a secularização progressiva das sociedades protestantes, ambas substituídas no século XX por uma descristianização geral, diminuíram fortemente a influência da religião, até eliminá-la. Para eles a divisão religiosa da Europa já não era, se é que fora algum dia, capaz de explicar as evoluções econômicas e sociais ou as diferenças de desenvolvimento.

Ora, os números que veremos nos anexos seguintes desmentem essa visão. A geografia religiosa não é pertinente apenas nos séculos XVI e XVII. Ainda o é no final do século XX.

Comparando sistematicamente o mapa religioso da Europa e os mapas dos fenômenos econômicos, sociais e culturais, constatamos que se superpõem quase perfeitamente; e que essas superposições são significativas em termos estatísticos. Segundo sejam historicamente protestantes ou católicas, reformadas ou contra-reformadas, as sociedades situam-se em cima ou em baixo das escalas pelas quais se pode medir a modernidade; avançaram mais ou menos rapidamente nos eixos de progressão do desenvolvimento.

Por mais surpreendente e irritante que isto seja, deve-se concluir que até a época contemporânea esse critério religioso, herdado do século XVI, permanece um discriminante tópico.

Os fatos que serão apresentados poderiam ter sido incluídos na Introdução desta obra, para partilhar o choque com o leitor. Preferimos estudar historicamente a aparição e a extensão do fenômeno do desenvolvimento. Mas os números que se seguem traduzem a

extraordinária remanência da distorção religiosa. Em si, exibem uma correlação, sem pretender explicá-la. Excetuando alguns comentários, ater-nos-emos nestes anexos apenas aos fatos brutos.

O leitor dispõe agora das chaves de interpretação. Elas lhes permitem ultrapassar qualquer explicação mecanicista e constatar que esta geografia do desenvolvimento corresponde a uma geografia do *ethos* de confiança, estimulado em certas regiões pela Reforma, inibido em outras pela Contra-Reforma.

A ESCOLA EM DIVERGÊNCIA

Geografia religiosa da alfabetização

A difusão da instrução está ligada à Reforma. Mas, no que se refere ao século XVI, trata-se apenas de probabilidades. É preciso esperar o século XIX para dispor de dados estatísticos relativamente confiáveis para a Europa em conjunto. Eles mostram que, três séculos após a Reforma, se criou na Europa uma diferenciação muito grande, e que ela acompanha as linhas divisórias traçadas pela questão religiosa.

De fato, as *elites* recebem, em todas as partes, educação (mais ou menos boa: uma análise comparativa de sua qualidade seria cativante, mas poderia ser recusada por apriorismo; fiquemos com o indiscutível). O que introduz profunda distorção é a maneira como a educação se estende à *massa*.

Reportemo-nos aos trabalhos fundamentais de C. M. Cippola. Encontramos em meados do século XIX uma paisagem muito contrastada. Uma zona de “alto desenvolvimento alfabético”¹ abrange a Alemanha, a Holanda, a Grã-Bretanha, a Suíça e a Escandinávia. Ao contrário, Portugal, a Espanha meridional, a Itália meridional, os Bálcãs, a Hungria e a Rússia encontram-se nas profundezas do analfabetismo.

À primeira vista, essa paisagem pode ser lida segundo as linhas do mapa religioso. Há coincidência entre alfabetização e protestantismo, entre analfabetismo e catolicismo ou ortodoxia. Com notáveis exceções: as regiões germânicas dos Alpes são muito alfabetizadas.

Esses dados podem ser ligados à proporção entre os professores (de escolas particulares ou públicas) e a população de dado país, por volta de 1890 (quadro 1).

Paradoxalmente, a França está à frente: muito à frente de todos os países católicos, mas precedendo também todos os países protestantes. Lembremos primeiro que a derrota militar de 1870-1871 fora amplamente imputada, no debate nacional ocorrido no momento da instalação da República, ao baixo nível de formação escolar dos franceses. A vitória, em contrapartida, fora considerada dos “professores das escolas alemãs”. Desse duplo diagnóstico surgiu uma política de intensa escolarização. Ademais,

país católico contestando fortemente a influência católica, a França conheceu violenta concorrência entre as duas escolas, a laica e a religiosa, o que resultou em inaudito aumento do número de professores.

A classificação dos outros países da Europa mostra nítida superioridade “protestante”. Tal superioridade é confirmada também pela comparação entre as porcentagens da população (independentemente de idade) presentes nas escolas (quadro 2). Esse critério relativiza justamente o do número de professores. A França reencontra seu lugar entre as nações católicas.

Está pois estabelecida uma correlação significativa entre protestantismo e “fator cultural”. A alfabetização inscreve-se no quadro de um *ethos* de desenvolvimento, favorável à leitura pessoal da Bíblia, à educação, à responsabilidade do indivíduo. A transmissão unicamente oral de uma cultura priva os ouvintes de distanciamento crítico. Ao contrário, o acesso à escrita é indício bastante correto da *confiança* depositada no julgamento do leitor individual. “*Verba volant, scripta manent*”, diz o provérbio, mas poderíamos inverter a fórmula. As palavras permanecem fixas, pois ligam o auditório a uma tradição. Os escritos permitem que o leitor pense por si mesmo. Incitam-no a “voar com as próprias asas”.

Quadro 1

CLASSIFICAÇÃO DOS PAÍSES DA EUROPA PELA RELAÇÃO ENTRE O NÚMERO DE PROFESSORES PRIMÁRIOS E A POPULAÇÃO²

França	1890	37 em mil
Holanda	1890	35
Inglaterra-País de Gales	1890	35
Escócia	1890	33
Suíça	1890	31
Suécia	1890	27
Noruega	1890	25
Alemanha	1891	24
Prússia	1891	24
Limiar dos 20 em mil		
Bélgica	1890	20
Espanha	1890	20
Itália	1890	19
Áustria	1890	18
Portugal	1890	8

Quadro 2

PORCENTAGEM DA POPULAÇÃO (TODAS AS IDADES JUNTAS)
PRESENTE NAS ESCOLAS (1830 – 1928)³

	1840	1850	1887	1928
Estados Unidos	15	18	22	24
Inglaterra + Gales	(9)	12	16	16
Escócia		?	16	17
Irlanda		7	14	18
Austrália		?	14	16
Alemanha	17	16	18	17
Suíça	13	?	18	?
Holanda	12	13	14	19
Dinamarca	14	?	12	16
Noruega		14	13	17
Suécia		13	15	13
França	7	10	15	11
Áustria	5	7	13	14
Hungria			12	16
Itália	3	?	11	11
Espanha	4	?	11	11
Portugal	?	1	5	6
Grécia	?	5	6	12
Rússia/URSS	?	2	3	12

Assinar o registro

Pode-se ler de outra forma essa divergência cultural: examinando em que época as diversas sociedades atravessam tal ou tal limiar — quando, por exemplo, a proporção dos casais que assinam o registro de casamento com uma simples cruz⁴ é inferior a 10% ou ultrapassa essa cifra. *Intrínsecamente*, esse critério é discutível. Saber reproduzir a caligrafia do próprio nome não significa forçosamente saber escrever e ler. Mas, *comparativamente*, esse critério é perfeitamente coerente, principalmente se se considera que os índices de nupcialidade dos países comparados são muito próximos.

A Escócia, cujo particularismo cultural já se assinalou, é a primeira nesse quadro de honra em 1859. A Inglaterra e o País de Gales o são em 1886, a França em 1888, a Irlanda em 1901, e a Itália, por fim, em 1925.

Os sessenta e seis anos que separam a passagem desse limiar de alfabetização na Escócia e na Itália abrem um leque impressionante. O lugar honroso da França, que segue de perto a Inglaterra, atesta a penetração, no decorrer de todo o século XIX, segundo o modelo protestante, de uma mentalidade educativa que seria o tema favorito da III República.

Todavia, é preferível multiplicar as abordagens quantitativas desse gênero, já que isolar um critério poderia tornar a demonstração frágil.

Tomaremos pois como referência outro índice da distorção cultural: a data em que o índice de analfabetismo entre os alistados no serviço militar cai para 10%. Esse índice pode parecer mais confiável,*¹ dado o controle sistemático que apresenta sobre uma população representativa.

A Prússia atinge esses 10% em 1840.

A França em 1890.

A Bélgica em 1904.

Quanto ao império russo, em 1907 tem ainda 40% de recrutas analfabetos, ao passo que a França e a Bélgica tinham alcançado essa cifra respectivamente em 1848 e 1859.⁵

Resistências

O crescimento do índice de alfabetização não fornece um índice linear nem homogêneo do desenvolvimento cultural. A Inglaterra, que na metade do século XVIII era o país com porcentagem de analfabetismo mais baixa (51% dos casais se assinam no período 1754-1762), mantém-se muito tempo nesse nível: em 1799-1804, a cifra é de 54%.⁶

Na França, no mesmo período, o avanço é mais nítido: em 1686-1690, 25% dos casais podiam assinar-se nos registros; nos anos 1786-1790, essa cifra vai de 40 a 45%. A França quase superava então seu atraso secular com relação à Inglaterra.

A "estagnação" inglesa do século XVIII indica indubitavelmente que, após atingir os 50% de pessoas alfabetizadas, a progressão exige esforço mais radical. A "revolução industrial" britânica pôde apoiar-se numa população com 50% de alfabetizados, mas o movimento dessa revolução não fez progredir esta porcentagem. Pode-se até constatar um fenômeno novo no meio protestante: alguns começam a ver perigo numa escolarização que desviaria as massas do trabalho fabril.

O presidente da *Royal Society* — a "Sociedade Real para o Progresso das Ciências" — escreve em 1807: "Por mais atraente que possa ser o projeto

* Infelizmente ele tem lacunas: nem todos os países usam o sistema de alistamento — a Grã-Bretanha, por exemplo.

de fornecer educação às categorias laboriosas dos pobres, ele seria na realidade prejudicial a seus costumes e felicidade. Seria ensinar-lhes a desprezar sua condição, em vez de fazer deles bons servidores, na agricultura e nos demais empregos a que seu estado os destinou. Em vez de ensinar-lhes a obediência, seria torná-los facciosos e rebeldes, como ocorreu nos condados manufatureiros. *Seria torná-los capazes de ler libelos sediciosos, obras perversas e publicações hostis à Igreja cristã. Seria torná-los insolentes para com os superiores.* O resultado seria que, dentro de poucos anos, o Parlamento teria de fazer descer sobre eles o braço da força.⁷⁷

A Suíça, em contrapartida, adota generalizada atitude de confiança na alfabetização e no desenvolvimento da leitura como da escrita. Para a região de Genebra, no final do século XVIII, a consulta dos registros de casamento mostra que 90% dos novos casais originários do meio urbano ou suburbano são alfabetizados, e que o são 60% dos novos casais originários do campo.

A Holanda também se distingue; em Amsterdã, 63% dos novos casais se assinam em 1729-30; e 74% em 1780.⁸

Uma análise de fatores

Pode-se ir um pouco além nesta análise. O procedimento é simples. Trata-se de relacionar a porcentagem de analfabetos por volta de 1850 — muito diferente de um país para outro — aos diversos dados a que se poderia, *a priori*, ligá-la. Cipolla sugeriu quatro:

1. A porcentagem de protestantes.
2. O fator climático (nos países frios, os longos invernos são mais favoráveis à escolarização que à diversão).
3. A urbanização (a cidade favoreceria a organização e o financiamento da instrução e lhe ofereceria clima mais favorável do que o campo).
4. A distribuição dos rendimentos agrícolas (um país mais “igualitário” teria instrução distribuída com mais igualdade).

O estudo dos dados reunidos está em conformidade com as hipóteses: cada um dos fenômenos escolhidos parece claramente tanto favorecer como desfavorecer a difusão da instrução (quatro 3). Mas a única correlação significativa, em termos estatísticos,⁹ é a que se pode estabelecer com a porcentagem de protestantes (quadro 4). Em média, *um ponto suplementar da porcentagem de protestantes traduz-se por meio ponto menos na porcentagem de iletrados.*

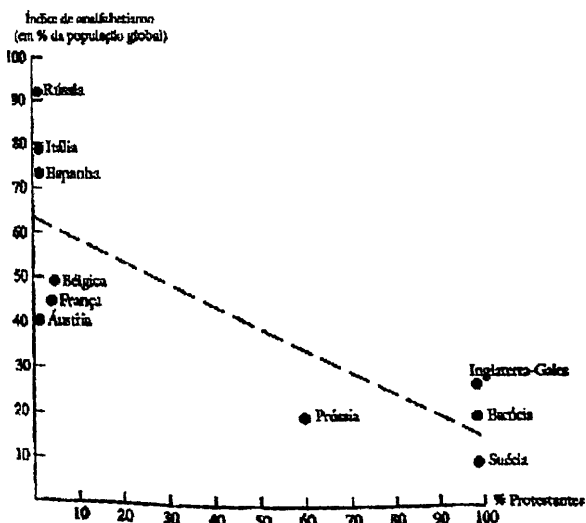
A variável “porcentagem de protestantes” é homogênea em 62% com as variações do analfabetismo. As três outras explicam apenas 8% da variância do fenômeno. *A única variável que atua com firme regularidade de um país para outro é uma variável “cultural”, a que mensura a porcentagem de protestantes.*

Quadro 3

VARIÁVEIS EUROPÉIAS
DO PROGNÓSTICO DE ANALFABETISMO¹⁰

Variável		Analfabetismo	Protestantismo	Ruralidade	Vida urb.	Temperat.
Nº	país	% analfabetos	% protestantes	% parte do pro. agríc.	% pop. cidades >5.000	Média jan-jul. °C
1	Prússia	20	60	43,5	28	6
2	Escócia	20	96	22	52	8
3	Suécia	10	99	55	10	5
4	Áustria	42,5	1,6	60	46	7
5	Bélgica	47,5	5	35	26	9
6	Inglater- ra-Gales	31,5	98,2	20	50	10
7	França	42,5	5	45	27	12
8	Itália	77,5	1	60	27	16
9	Espanha	75	1	65	15	15
10	Rússia	92,5	0	80	10	3

ANALFABETISMO E PROTESTANTISMO NA EUROPA (1850):
VARIÁVEIS INVERSAMENTE PROPORCIONAIS¹¹



Não sendo total a correlação, constata-se diferenças, para mais ou para menos, com relação ao número de analfabetos que cada país “deveria” ter se a variável “protestantes” tivesse atuado. É interessante localizá-las (quadro 4).

Os países mais escolarizados do que o previsto (“prognosticado”) com base unicamente na variável religiosa são a Prússia, a Suécia, a Áustria, a Bélgica e a França. Os países menos escolarizados do que o prognosticado são a Inglaterra, a Itália, a Espanha e a Rússia.

Esses fatos indicam que uma especificidade nacional superpõe-se ao fator cultural. Mas ela é menos importante do que este último, que é amplamente dominante.

Nos países com dominante “católica” (Áustria, Bélgica, França, Itália, Espanha) ou ortodoxa (Rússia) dois grupos se opõem.

O primeiro é aquele em que a porcentagem real de analfabetos é inferior ao que permitia prever a variável religiosa: Áustria, Bélgica, França. O caso da França, examiná-lo-emos mais adiante.

O cosmopolitismo austro-húngaro, com sua forte minoria judia e seu papel de encruzilhada da Europa central, é suficientemente importante para fazer cair 20 pontos o índice de analfabetismo esperado. Seria preciso também mensurar as conseqüência do “josefismo”, que, desde a década de 1770, reduziu muito o papel da Igreja.

No caso da Bélgica, a queda é menor (13 pontos), mas ainda assim sensível. Sabe-se que o clero católico belga é, no século XIX, considerado liberal.

A esse primeiro grupo de países “católicos”, que se situam na “fronteira da catolicidade”, opor-se-á a Itália, a Espanha e a Rússia. Para os dois primeiros países, a porcentagem de analfabetismo prevista aumenta entre

Quadro 4
PORCENTAGEM DE ANALFABETOS NA
POPULAÇÃO ADULTA EM 1850¹²

	Previsão teórica (se o protestantismo fosse o único fator)	Real (observado)
Inglaterra-Gales	17,2	31,5
Suécia	16,8	10
Escócia	18,2	20
Prússia	35,1	20
Bélgica	60,9	47,5
França	61	42,5
Áustria	62,6	42,5
Itália	63	77,5
Espanha	63	75
Rússia	63,5	92,5

12 e 14 pontos na realidade. Esse mal desempenho cultural não é provocado pelos outros fatores (urbanização, temperatura, distribuição dos rendimentos agrícolas). É preciso antes considerar que o fator religioso pôde agir com plena liberdade. Nada veio opor-se aos elementos mais negativos da Contra-Reforma aqui, da ortodoxia lá. Pode-se falar, portanto, de *inibição dos fatores culturais de desenvolvimento*.

A plurissecular desconfiança da Igreja acerca da autonomia cultural explicaria seu comportamento inibidor. Quem quer que se ilustrasse seria suspeito de deserção do seio da estrutura social dominada pela Igreja, na Itália até meados do século XX, e na Espanha por mais tempo ainda. O caso de Portugal seria provavelmente ainda mais demonstrativo. Mas não se dispõe de nenhuma estatística — essa própria carência constitui inequívoco indício de subdesenvolvimento cultural...

Quanto à Rússia, ela apresenta a maior diferença: 29 pontos. Não a confinou o meio geofísico em longo estado de letargia alfabética? Esse ponto de vista, porém, é insustentável. A Rússia e a Suécia, dois países rurais do Norte, encontram-se de fato nas duas extremidades do quadro: 10% de analfabetos para 99% de protestantes, diante de 92,5% de analfabetos para 0% de protestantes. Para 2°C de temperatura de diferença na média de janeiro-julho da Suécia, e uma parte do rendimento agrícola 25 pontos superior, mas uma população urbana proporcionalmente igual, a Rússia veria seu índice de analfabetismo multiplicado por 9,25! A explicação materialista, climatológica ou sociológica revela-se aqui de eficácia mais que duvidosa.

Entre esses dois extremos, a aparência de anomalia — mínima, digase, e sem influência na classificação geral — não poderia ser imputada a fatores materiais. Vemos países que se opõem claramente em termos de características materiais, como a Inglaterra e a Espanha, mas igualmente superando o “prognosticado”. Inversamente, índices de urbanização iguais, como é o caso da França e da Itália, podem corresponder a diferenças de sentido contrário com respeito à previsão. Todas essas oscilações nos remetem, sem dúvida, a fatores mentais, ainda que pareçam mais complexos do que sua simples mensuração pelo fator religioso.

Contrastes internos

Completemos as indicações precedentes estudando essas distorções culturais já não entre nações, mas no interior de uma mesma nação: a França, ou ainda a Alemanha e a Itália. Seremos obrigados a refinar a análise.

Desenhemos dois mapas que tornarão mais visível a situação do analfabetismo no final do século XVII e no final do século XVIII, baseados

nas contagens feitas por Cipolla, para a França, departamento por departamento, das assinaturas de mulheres casadas nos registros, em 1686-1690 e em 1786-1790. Os mapas falam por si mesmos: mostram ao mesmo tempo um progresso e uma permanência. Os departamentos "pontilhados" dos mapas 1 e 2, os da ignorância crassa, nos quais apenas um jovem adulto em dez sabe assinar-se, fazem menos feio: de 15 passaram a 3. Nenhum departamento tinha menos que um terço de analfabetos; há apenas seis nesse estado em 1786-1790.

Mas essa evolução positiva somente faz ressaltar a oposição, tão clara em 1786-1790 como em 1686-1690, entre o Norte e o Leste, por um lado, e o Sul e o Oeste, por outro. Uma linha, tão reta quanto os contornos departamentais permitem traçar, parece dividir a França do monte Saint-Michel a Genebra. Ao norte dessa linha, a alfabetização atinge no máximo dois em cada três adultos; em dois terços dos departamentos dessa zona, um em cada dois, ou menos ainda: as regiões de Flandres e do Artois alcançaram o nível dos vizinhos, o que indica que sua situação no final do século XVII era causada pelas incessantes guerras que as afligiram no reinado de Luís XIII e no de Luís XIV. Por outro lado, no Sul e no Oeste a grande maioria dos departamentos oscila entre 17 e 90% de analfabetos. Só há três departamentos ainda abaixo e cinco acima. Muitos departamentos do Maciço Central, do Centro, da Bretanha não fizeram nenhum progresso.

A interpretação desses dados permanece aberta. Seria preciso relacioná-los com muitos e mui diversos fatores. Há a barreira lingüística das falas de *oc*: a escolarização é feita em francês, que, em grande parte da França de então, é língua estranha às massas camponesas. Mas isso não explica o atraso do Centro e do Oeste. Há a estrutura do *habitat*: vê-se que a França que se instruiu mais cedo foi a dos campos abertos e das grandes aldeias. A penetração nos bosques e vilarejos da Normandia foi mais lenta — ainda assim a região apresenta bons resultados.

A comparação com um mapa do arrendamento a meias também é esclarecedora. Temo-lo¹³ para o ano de 1882 — mas ele vale para épocas anteriores, pois se trata de estruturas muito estáveis. Sabemos que o sistema de arrendamento a meias é a forma de locação de terras que menos responsabilidades impõe ao lavrador, já que todo o investimento material está a cargo do proprietário, além de o meeiro ter de partilhar com este o benefício de todo e qualquer melhoramento que ele faça. Em contrapartida, no arrendamento puro e simples ele guarda esse benefício para si próprio, sendo obrigado a pagar apenas uma quantia fixa. Ora, constata-se que o sistema é praticamente desconhecido no Norte e no Leste da França. Por outro lado, as regiões onde é dominante são também regiões muito atrasadas em termos de instrução: baixo vale do Loire, o Limosino, a Aquitânia e orla sudoeste do Maciço Central, a Provença.

A explicação nos escapa em parte. Mas a relação entre a penetração da instrução nos meios populares e a decolagem desigual do território francês, no século XIX, salta aos olhos: é esse terço nordeste que vai desenvolver-se mais depressa, e que conservará o avanço até a grande crise da indústria que vivemos no final do século XX.

O caso prussiano

Na Prússia de 1871 a população católica é incontestavelmente a menos alfabetizada. Cipolla indica que “a grande maioria dos católicos da Prússia eram poloneses que não pertenciam ao grupo alemão, nem lingüística nem culturalmente”.¹⁴ Ele conclui que o fator religioso não é o único que conta. Sem dúvida. Não obstante, o que impressiona mais que a distância entre protestantes e católicos da Prússia é que o nível de instrução destes últimos é muito superior ao que era na mesma época nos demais Estados: 18% de analfabetismo (homens e mulheres juntos) *versus* 40% na Irlanda e 69% na Itália. Impressiona o fato de os católicos de origem polonesa em meio prussiano, em contato com protestantes, judeus, dissidentes, serem alfabetizados em muito maior número do que os católicos irlandeses (na orla da Grã-Bretanha, com uma minoria protestante), os quais são amplamente ultrapassados em analfabetismo pela Itália “totalmente católica” de 1871.

Essas cifras permitem verificar a pertinência da noção de *fronteira de catolicidade*, proposta por Pierre Chaunu. Os casos bávaro, renano e tirolês já não aparecem senão como exceções. Na verdade, confirmam esta regra: a competição religiosa favorece o desenvolvimento cultural.

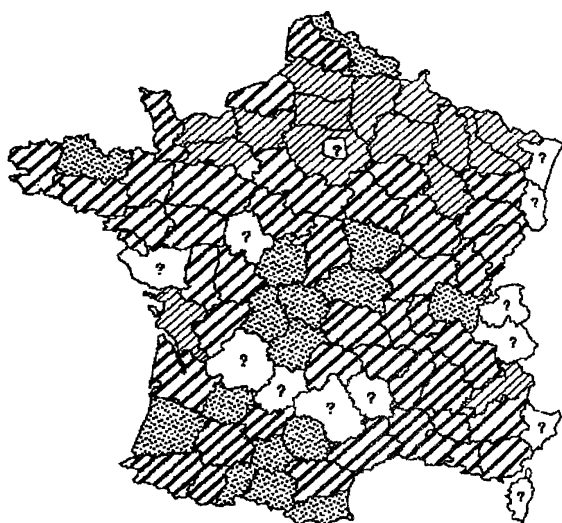
O degradé italiano

Em 1858, no Piemonte e na Ligúria, que são, contudo, as províncias mais desenvolvidas da Itália, o índice de analfabetismo adulto atinge 61%. Em outras regiões é ainda mais alto: há oito analfabetos para cada dez adultos na Toscana, e mais de nove para cada dez na Sardenha.¹⁸

O caso piemontês permite constatar outro aspecto da divergência. Cipolla observa, por exemplo, que já em 1740 76% dos padeiros de Turim se assinavam — e 97% em 1796.¹⁹ No conjunto da população adulta, índices semelhantes de alfabetização só serão alcançados mais de um século depois: em 1871 é inferior a 75%, 140 anos depois de ter atingido essa cifra entre os padeiros das grandes cidades do Norte.²⁰

Esses dados sugerem uma reflexão. O desempenho de certas categorias sociais ou profissionais, privilegiadas em matéria de alfabetização, não

Mapa 1
GEOGRAFIA DO ANALEFABETISMO
NOS DEPARTAMENTOS FRANCESES (1686-1690)¹⁵



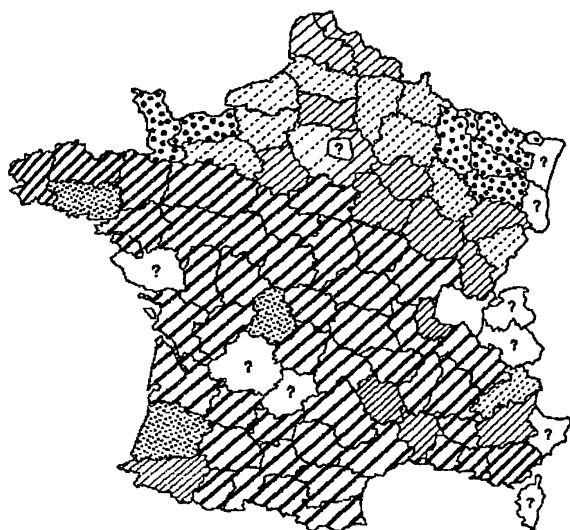
% de casados cujo registro é assinado de cruz

+ de 90 %

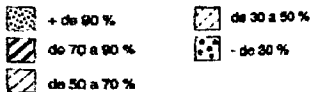
de 70 a 90 %

de 50 a 70 %

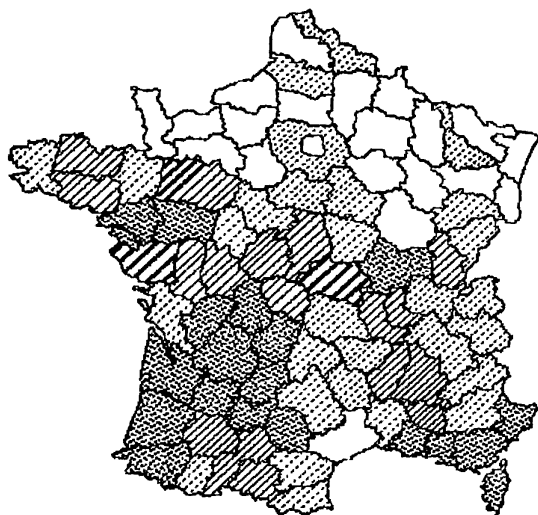
Mapa 2
GEOGRAFIA DO ANALFABETISMO
NOS DEPARTAMENTOS FRANCESES (1786-1790)¹⁶



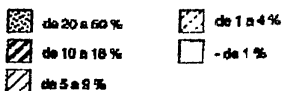
% de casados cujo registro é assinado de cruz



Quadro 3
POPULAÇÃO OCUPADA NA AGRICULTURA
O ARRENDAMENTO A MEIAS EM 1882¹⁷



Proporção de meeiros entre
os agricultores (1882)



deve mascarar, nos países latinos, uma fortíssima disparidade. Por outro lado, nos países protestantes, o elitismo alfabético é menos marcante. Em outras palavras, praticamente em toda a parte, na Europa católica e na protestante juntas, as classes superiores, e cada vez mais as classes médias, são educadas. As distorções são notadas na escolarização das massas camponesas, de um lado, das classes inferiores urbanas, de outro: é nisso que os países protestantes estão grandemente adiantados.

Apêndice 3

PUBLICAR SOBRE ECONOMIA

Os pesquisadores anglo-saxões debruçaram-se, no final da década de 1930, sobre os problemas de gestão do aprovisionamento, da logística dos transportes e da produção. Desse movimento, em 1941, saiu famoso livro, fundador da ciência do *Management: The Managerial Revolution*, de Burnham. A tradução francesa seria publicada cinco anos depois.

Não é nada, perto dos sessenta anos que separam o surgimento da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904) de sua tradução francesa (1964).

Há casos piores. Eis Vincent de Gournay, economista francês, sobre o qual Turgot fez célebre discurso; seus escritos permaneceram inéditos por três séculos, até que um historiador japonês, Takumi Tsuda, os exumou em Saint-Brieuc e publicou — mas em Tóquio.¹

Outro japonês, Mitsuzo Masui, compilou, em 1935, uma “bibliografia da finança”.² Sua consulta fornece a dimensão do fosso que separa franceses e ingleses no que se refere ao interesse que uns e outros dedicam à vida econômica. Com uma população quatro vezes menor que a da França, a Inglaterra já havia publicado, antes de 1700, 437 obras relativas à moeda, ao crédito e à administração financeira³ — *versus* 240 na França⁴ (e ainda mais, se estendemos o período até 1714). Quatro vezes menos “leitores” potenciais, duas vezes mais livros! É verdade que os ingleses que sabem ler são mais numerosos. Mas o importante é que os que têm vontade de ler esse gênero de livros são mais numerosos.

Essa nova distorção franco-inglesa é mais impressionante ainda se se considera o conteúdo desses livros; uma simples análise comparativa dos títulos será suficiente.

Panfletos, tratados, considerações, observações, pensamentos, memorandos, projetos, propostas, petições, todos os gêneros retóricos são empregados dos dois lados.

Mas constata-se que abundam, do lado inglês, os textos de auto-exaltação: por exemplo, *Glória no Grande Progresso Realizado pelo Sistema Bancário e pelo Comércio* (*Glory in the Great Improvement by Banking and Trade*), de 1694, ou ainda as comparações com, principalmente, a Repú-

blica holandesa. O caráter competitivo da vida é muito rapidamente percebido. Certa obra intitula-se: *O Advogado, ou Narração do Estado das Coisas entre as Nação Inglesa e a Holandesa, Relativamente ao Comércio, e Suas Consequências* (*The Advocate, or a Narrative of the State and Condition of Things between the English and Dutch Nations in Relation to Trade, and the Consequences*). Outro exemplo de comparação explícita: *Discurso sobre o Comércio [...] Tratando da Razão do Declínio da Força e da Riqueza do Comércio da Inglaterra, [...] do Crescimento e do Aumento do Comércio Holandês Ultrapassando o Inglês* (*A Discourse of Trade [...] Treats of the Reason of the Decay of the Strength, Wealth and Trade of England, [...] of the Growth and Increase of the Dutch Trade Above the English*) (1670).

Quanto ao entusiasmo comercial, está muito presente, como por exemplo no tratado de Parker: *Do Comércio Livre: Discurso Recomendando Seria-mente à Nossa Nação os Magníficos Benefícios do Comércio* (*Of a Free Trade; a Siscourse Seriously Recommending to Our Nation the Wonderful Benefits of Trade*) (1648).

Na França, a produção de obras relativas à economia consiste essencialmente em publicações oficiais: regulamentações, editais, declarações reais alimentam a bibliografia. Dois exemplos: *Declaração do Rei Versando sobre a Proibição a Todos os Seus Súditos e Outros Residentes no Reino de Fazer Qualquer Comércio e Tráfico na Inglaterra* (1727). Ou ainda: *Decisão do Conselho de Estado pela qual Sua Majestade Determina o Valor com que as Moedas Circularão* (1665).

Quando não é o Estado que fala, é a ele que as pessoas se dirigem. Neste tête-à-tête exclusivo, o “requerimento”, a “desaprovação” respondem ao “édito” ou à “regulamentação”. Eis um *Discurso sobre a Excessiva Cares-tia, Apresentado à Rainha, Mãe do Rei, por um Seu Fiel Servidor* (1586), ou ainda *A França em Convalescença, ou Suas Mui Humildes Censuras ao rei pela Busca dos Financistas e pela Reforma do Estado* (1624).

Também é digno de nota que nenhuma obra chame a atenção do espírito público francês para a efervescência de vitalidade econômica que, bem às nossas portas, caracteriza a Holanda ou a Inglaterra: nem para se queixar nem para aprender a lição. Está fora de cogitação procurar parceiros em cuja escola se aprenda a desenvolver o comércio e a indústria, se eles estiverem no campo da Reforma. Em contrapartida, será louvado o *Tratado para o Restabelecimento do Comércio entre os Súditos do Rei e os do Rei Católico nos Países Baixos Espanhóis, Feito em 25 de Outubro de 1675* (1700).

Quanto às sugestões que traduzem um verdadeiro espírito comercial, são raríssimas. Citemos, de 1682, um certo Frejus, que escreve a *Relação de uma Viagem Feita em 1666 aos Reinos de Marrocos e de Fez, para o Estabelecimento do Comércio com a França*. Essa andorinha não fará verão.

A pesquisa bibliográfica de Mitsuzo Masui parou na aurora do século XVIII. Ela pode ser continuada pela de Cipolla sobre as principais revistas

de história econômica.⁵ Das oito que começam a ser publicadas entre 1870 e 1940, cinco nascem no meio protestante. Essa predominância aumenta ainda de 1940 a 1960 (11 *versus* 3). Somente após 1960 é que, nas sociedades de “tradição católica”, esse *deficit* de pesquisa universitária será pouco a pouco superado.

Representada em termos de *stocks*, a supremacia protestante é mais nítida ainda: a recuperação dos países católicos é de fato tardia e parcial. A supremacia numérica das populações católicas agrava o desequilíbrio.

Apêndice 4

A DENSIDADE 40

O desenvolvimento sempre esteve claramente ligado à multiplicação dos homens. Pelo menos enquanto o progresso médico — diminuindo a mortalidade natural — não levou a que se dessem simultaneamente subdesenvolvimento e exponencial crescimento humano, este agravando aquele.

Se nos reportarmos à época em que a medicina não intervinha no equilíbrio entre população e sua alimentação, parece que na Europa ocidental temperada “a densidade 40” (40 habitantes por quilômetro quadrado) foi o limiar indicador do acesso ao desenvolvimento. Propomos a verificar a hipótese levantada em *Le Mal français* (cap. 12) segundo a qual a densidade 40 representava mais do que um limiar: um muro, cuja transposição supunha uma modernização irreversível.

Com um território utilizado pela metade e um afolhamento trienal, com rendimentos em grãos fluando entre 4 e 5, obtém-se uma densidade quilométrica máxima de 40 habitantes por km². Se se vai além, entra-se em outro tipo de desenvolvimento, caracterizado pela urbanização, pela indústria e pelos negócios. Sem isso, numa “economia de subsistência” que não permite subsistir, a desnutrição, a fome mesma e também a doença fazem cair a população a cifras abaixo desse limiar. Para não despedaçar-se no muro da densidade 40 e transpô-lo de maneira duradoura, a sociedade precisa de motor econômico para além da agricultura.

Slicher van Bath (*The Agrarian History of Western Europe*) tentou estabelecer um elo entre a noção de “densidade crítica” e o problema dos rendimentos. A técnica consiste essencialmente em passar do conceito de “superfície necessária para alimentar uma pessoa” à avaliação da população máxima, levando em conta: 1) a porcentagem da superfície efetivamente semeada em dado ano; 2) os rendimentos. Daí resulta um quadro cruzado.

Esse quadro fornece a densidade quilométrica máxima: 1) da porcentagem de utilização dos solos; 2) dos rendimentos da terra.

Dado serem aleatórios os rendimentos, a densidade que se vê no quadro é um marco superior, uma barreira que não se pode ultrapassar: se for atingida, uma queda dos rendimentos abaixo do rendimento médio desencadeia imediatamente a escassez.

A DENSIDADE QUILOMÉTRICA MÁXIMA

Rendimento	% de utilização dos solos					
	10 %	20 %	25 %	33 %	50 %	100 %
2	8	16	20	26,7	40	80
3	16	32	40	53,33	80	160
4	24	48	60	80	120	240
5	32	64	80	106,7	160	320
6	40	80	100	133,3	200	400
7	48	96	120	160	240	480

A travessia do limiar

Quando e como esse limiar foi atravessado?

A partir dos dados existentes sobre o assunto,¹ podem-se elaborar dois quadros, que dão a evolução da densidade quilométrica para o grupo das nações latinas e para o das nações protestantes.*

O simples exame desses quadros faz aparecer impressionante distorção entre nações latinas, isto é, de predominância católica, e nações protestantes.

Antes mesmo de 1600 as Províncias Unidas haviam atingido e ultrapassado a densidade 40. Dois séculos e meio de avanço as separam de Portugal (década de 1850) e três séculos da Espanha (década de 1910).

França-Inglaterra

Até entre esses extremos as distorções permanecem significativas. Exemplo: a transposição da densidade 40 pela Inglaterra e depois pela França. A Inglaterra ultrapassa essa densidade crítica na década de 1710. A França certamente no final do século. De 31 h/km² em 1650, sua densidade alcança 36 no reinado de Luís XIV e chegará a 40 no de Luís XVI. A distorção parece, portanto, traduzir-se em atraso de pouco menos de um século, da ordem de 70 anos.

Contudo, se o olhar abranger período mais longo, perceber-se-á que o

* As nações escandinavas são nações protestantes — luteranas, mais precisamente. Mas é preciso colocá-las à parte, dada a imensidão de seu território inabitável e incultivável. Ainda em 1970, elas não tinham mais que 15 h/km² em média. Na ausência de nações católicas comparáveis, excluimo-las da análise.

movimento se intensifica. Depois de por um tempo quase alcançar a Inglaterra, a França distancia-se; um século depois, a diferença dobra:

França 1881	75 h/km ²
Reino Unido 1871	146 h/km ² .

Atravessemos mais um século, e o distanciamento aumenta, pois que a relação ultrapassa 2,3 por 1:

França 1989	102,7 h/km ²
Reino Unido 1989	233 h/km ² .

NAÇÕES CATÓLICAS

Épocas	Portugal	Espanha	Itália	França
XVI		12 h/km ²		
XVII		(1650) 17 h/km ²	(1672) 36 h/km ²	(1600) 25 h/km ² (1650) 31 h/km ²
XVIII	(1768) 27 h/km ²	(1768) 18 h/km ² (1787) 30 h/km ² (1797) 21 h/km ²	(1700) 43 h/km ² (1770) 48 h/km ²	(do XVIII) 47 h/km ²
XIX	(1801) 33 h/km ² (1838) 36 h/km ² (1861) 46 h/km ²	(1857) 30 h/km ² (1877) 33 h/km ² (1897) 35 h/km ²	(1800) 57 h/km ² (1833) 70 h/km ² (1852) 80 h/km ² (1881) 94 h/km ²	(1801) 50 h/km ² (1821) 55 h/km ² (1841) 62 h/km ² (1881) 75 h/km ²
XX	(1920) 69 h/km ² (1950) 95 h/km ² (1970) 98 h/km ²	(1910) 39 h/km ² (1930) 46 h/km ² (1950) 55 h/km ² (1970) 67 h/km ²	(1911) 115 h/km ² (1936) 142 h/km ²	(1921) 69 h/km ² (1951) 76 h/km ² (1968) 88 h/km ² (1978) 96 h/km ²

NAÇÕES PROTESTANTES

Época	Reino Unido	Países Baixos	Alemanha	
			RFA	RDA
XVI	(1600) 30 h/km ²	(1600) 45 h/km ²		
XVII	(1695) 36 h/km ²	(1650) 36 h/km ²		
XVIII	(1710) 39 h/km ² (1750) 43 h/km ² (1770) 47 h/km ² (1790) 55 h/km ²	(1700) 57 h/km ² (1750) 57 h/km ²	(1700) 19 h/km ² (1775) 33 h/km ²	
XIX	(1811) 67 h/km ² (1831) 79 h/km ² (1851) 113 h/km ² (1871) 146 h/km ²	(1816) 61 h/km ² (1839) 85 h/km ² (1859) 98 h/km ² (1879) 120 h/km ² (1899) 152 h/km ²	(1800) 46 h/km ² (1816) 39 h/km ² (1852) 90 h/km ² (1871) 114 h/km ²	
XX	(1911) 184 h/km ² (1945) 201 h/km ² (1970) 227 h/km ²	(1920) 205 h/km ² (1940) 266 h/km ² (1970) 392 h/km ²	(1910) 179 h/km ² (1933) 183 h/km ² (1950) 202 h/km ² (1971) 240 h/km ²	170 h/km ² 157 h/km ²

O caso da Itália merece tratamento à parte. A história de seus Estados e o real desenvolvimento que experimentaram antes da Contra-Reforma colocaram-na em condições de transpor a densidade 40. Pode-se estimar que o tenha feito por volta de 1672. Quer dizer, antes do Reino Unido. Que se dá um século depois? Estão em igualdade, mas em 1790, com 55 h/km², o Reino Unido ultrapassa a Itália, que atinge os 50 h/km² em 1801. Mais um século, e a diferença aumenta para o Reino Unido:

Itália 1881	94 h/km ²
Reino Unido 1871	146 h/km ² .

Outro século — o avanço britânico mantém-se:

Itália 1971	179 h/km ²
Reino Unido 1970	227 h/km ² .

Seria sem dúvida probatório estudar a transposição da densidade 40 e sua evolução comparando a Itália do Norte e a Itália meridional. O efeito *mezzogiorno* traduzir-se-ia por nítido atraso.

Já assinalamos diversas vezes a especificidade alemã. A partir do século XVI, os países alemães dividem-se entre catolicismo e protestantismo. O mosaico de Estados e de religiões que os compõem não autoriza um julgamento global. Observaremos porém o crescimento excepcional da densidade no decorrer do século XVIII. Se bem que ainda atrasada com relação à França, e superando a devastação humana da guerra dos Trinta Anos, ela aumenta 73% entre 1700 e 1775, ao passo que na França a progressão da densidade quilométrica é de cerca de 30%. Dois séculos depois, a diferença é o dobro.

História de uma distorção: o caso do trigo

O exemplo dos cereais permite verificar nossa hipótese geral de que o mental está em estreita relação com a geografia do progresso — especialmente com os métodos culturais e as estruturas agrárias.

O estudo dos rendimentos cerealíferos dos principais países europeus evidencia um fenômeno de distorção. O interesse de um estudo abrangendo período tão longo aparece quando são traçados os mapas da evolução da produtividade na Europa agrícola.

Mas convém ser prudente. As médias nacionais apagam enormes variações no tempo e no espaço. Morineau assinala, para um mesmo domínio,

flutuações de um a dois de um ano para o outro. E, de uma área para outra, de um a cinco! Mas, como *estatística*, a média tem seu valor e, embora passando por cima das realidades “regionais”, permite apreender as grandes tendências *nacionais*.

Valhamo-nos da comparação feita por Pierre Dockès e Bernard Rosier² do número médio de grãos (correspondendo a quatro cereais) colhidos por cada grão semeado. Essa comparação evidencia que, *pouco a pouco, o mapa da Europa dos rendimentos cerealíferos passa a parecer-se com o mapa da Europa das religiões*. Originalmente, ou seja, no século XVI, tal coincidência não se dá. Aparece nos séculos XVII e XVIII. Torna-se impressionante no século XIX. Esse deslocamento no tempo traduz a lentidão, mas também a firmeza, das modalidades de operação do fator mental.

Onde a divergência é ainda mais flagrante

Entrando em pormenores, podem-se considerar três pares: cada um deles reúne uma nação católica e uma nação protestante cujos dados de base agrícola são comparáveis; nelas, no século XVI, os rendimentos cerealíferos são quase iguais:

- a França e a Grã-Bretanha (excetuando a Irlanda), 6,26 e 6,9;
- a Bélgica e os Países Baixos, 10,9 e 10,3;
- a Alemanha e a Polónia, 4,5 e 4,49.

Ora, nos séculos seguintes a evolução vai bifurcar-se no seio de cada par.

Vejamos o formado pelas duas regiões, católica e protestante, dos antigos Países Baixos espanhóis. Enquanto a Bélgica se mantém no mesmo nível de rendimento, os Países Baixos, após terem sofrido a devastação da guerra, atingem o rendimento de 16 por 1 no século XVIII, ou seja, um crescimento de quase 60% com relação ao século XVI. Do século XVI ao XVIII a Bélgica e os Países Baixos se bifurcaram.

No caso de França e Inglaterra, a conjuntura por certo atuou inversamente: as guerras castigaram mais tempo o país católico. No entanto, a progressão britânica do século XVI ao XVIII, menos espetacular do que a holandesa, porém mais regular, manifesta incontestável superioridade sobre a França. Ela atinge 33%, enquanto a França, passadas as provações do reinado de Luís XIV, registra mais modesta progressão.

Popularizou-se a idéia de uma “revolução agrícola” na França do século XVIII. Em verdade, isso é duvidoso. Os esforços de propaganda dos fisiocratas não tiveram o impacto esperado. “Escreveram coisas úteis sobre a agricultura; todo o mundo as leu, exceto os lavradores”, escreve Voltaire.³ De maneira que os rendimentos médios (de 6 a 8 grãos colhidos por cada grão semeado)⁴ constantes no quadro dos rendimentos traduzem bem o “atraso francês”. Aí também há distorção.

	Inglaterra, Holanda	França, Itália, Espanha
1500-1549	5,9	6,7
1550-1599	6,7	~
1600-1649	6,2	~
1650-1699	7,0	6,4
1700-1749	~	5,9
1750-1799	9,7	7,0
1800-1820	11,3	5,9

Entre a Alemanha e a Polônia a situação inicial é equivalente, com ligeira vantagem para a Alemanha. As desgraças da guerra dos Trinta Anos fazem-na perdê-la. Mas essa estagnação só torna mais impressionante o crescimento alemão em face da recessão polonesa no século XVIII: +40%/ em dois séculos, *versus* -17% para a Polônia.

Em outras palavras, a divergência entre nações católicas e protestantes, já sensível numa abordagem global, é mais impressionante ainda se a análise for feita em escala mais regional, onde a comparação é mais pertinente, porque baseada em potencial geofísico mais homogêneo.

Poder-se-ia compor ainda o par Espanha-Itália: já não para os contrastes, mas para observar que os dois países se assemelham cada vez mais. A Itália desenvolvera muito cedo os conhecimentos agronômicos. No século XVI nada tinha que invejar à Grã-Bretanha, pelo contrário. Contudo, é forçoso constatar a decadência agrícola que castiuga a península, principalmente no *mezzogiorno* e na Sicília, antigos celeiros do Império Romano.

É claro que protestantismo e catolicismo, Reforma e Contra-Reforma não são revoluções ou contra-revoluções agrárias. Mas as mesmas populações abraçaram uma Reforma protestante que lhes propunha uma emancipação intelectual, e procuraram transformar o equilíbrio da economia de subsistência criando uma nova dinâmica, em que uma agricultura de rendimentos elevados se inscrevesse numa economia de trocas.

As distorções continuadas: o século XIX

A análise deve prolongar-se até o século XIX e o XX. Para tal podemos servir-nos do índice de produtividade agrícola definido por Bairoch.⁵ Se bem que sua definição seja ligeiramente diferente, ele termina o traçado das linhas divisórias entre a Europa protestante e a Europa católica ou ortodoxa, como demonstra o gráfico a seguir.

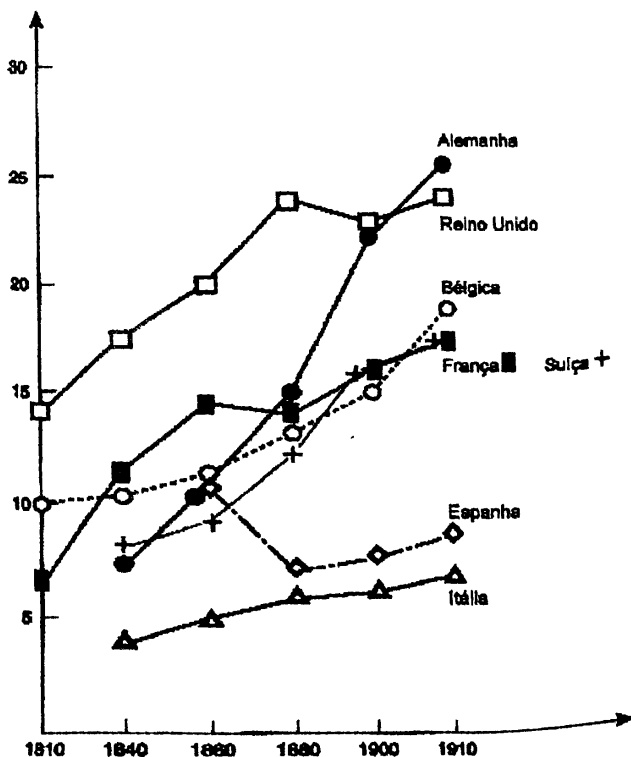
A “distorção” salta aos olhos, em sua dinâmica. A diferença entre a Itália e a Alemanha é de fato muito maior do que setenta anos antes. A distorção torna-se realidade concreta e perceptível.

O recurso à máquina

No final do século XIX os agricultores começam a mecanizar-se. E o fazem, nisso também, de maneira muito diversa; ora, tal diversidade está ligada ao critério religioso.

Seria interessante reconstituir a evolução da mecanização agrícola (número de máquinas por cada mil trabalhadores) em quatro países europeus (França, Bélgica, Alemanha, Noruega) durante o período decisivo da transformação agrícola: antes de 1875, o índice é baixo em todas as partes; após 1925, alto em toda a Europa. Mas os países protestantes são os pri-

ÍNDICE DE DESENVOLVIMENTO DA AGRICULTURA⁶



meiros a realizar a mudança. A França, em particular, não fez “divergir” sua mecanização senão a partir de 1910.

É preciso igualmente relacionar essas evoluções à da demografia agrícola. A diminuição da população que trabalha na agricultura pode de fato levar à mecanização, mas a correlação não é automática. Não é por haver menos agricultores que há mais máquinas agrícolas *per capita*. A diminuição da população que vive da agricultura pode muito bem vir acompanhada de abandono parcial do parque das máquinas agrícolas.

Os casos belga e alemão são ilustrativos. De 1895 a 1925, a população que trabalha na agricultura decresce na Alemanha, e a mecanização aumenta em proporção superior à da Bélgica. Não há dúvida de que a mecanização cresce muito na Bélgica, mas seu ponto de partida (21,2 máquinas por mil trabalhadores em 1880) é muito baixo para que esse crescimento seja significativo (+2.000%). Na Alemanha o crescimento é mais lento e seguro (+509%). Corresponde a um índice quase três vezes superior ao belga.

A França, nesse aspecto, aproxima-se da Bélgica. Não obstante, notar-se-á em favor da França que a população trabalhando na agricultura continua a aumentar entre 1892 e 1929, ou melhor, recresce firmemente, após a grande diminuição do decênio 1882 e 1892. Apesar disso, a mecanização aumenta proporcionalmente no segundo período como no primeiro. Mas permanece atrasada com relação à da Alemanha e da Noruega. Em suma, são sempre os países protestantes que alcançam mais rapidamente um alto nível de mecanização.

Apêndice 5

AS DISTORÇÕES DA DEMOGRAFIA

O limiar — tanto mental quanto econômico — da densidade 40 já nos introduziu nas distorções da demografia européia. Compararemos agora alguns traços das evoluções demográficas no século XIX.

Primeiramente, o dinamismo global.

Com uma exceção (a Bélgica, pouco a pouco influenciada pelo dinamismo do mundo anglo-holandês reformado), as nações protestantes experimentam uma vitalidade demográfica que deixa muito atrás as nações católicas. A Áustria alemânica toma a dianteira dos países católicos e encosta na Suécia protestante. Mas, no todo, as diferenças de crescimento entre países protestantes e católicos são o mais das vezes muito grandes — amiúde o dobro.

Não insistiremos nos casos ainda mais gritantes de distorção demográfica: relação de um para cinco entre a França e a Inglaterra (mais o País de Gales), ou a distorção absoluta entre a Inglaterra e a Irlanda (+226% *versus* -9%).

A emigração católica e protestante para fora da Europa (1850-1950)

A emigração em massa para os impérios coloniais e os novos continentes caracteriza a Europa a partir de 1850. Emigração de pobres não tem o mesmo caráter que as emigrações localizadas e específicas cujo significado econômico, e até antropológico, analisamos acima. A decisão de emigrar reveste-se de sentido mais complexo do que por volta de 1570 nos Países Baixos espanhóis, ou de 1685 na França. Os fatores econômicos, políticos, religiosos e sociais mesclam-se inextricavelmente.

Mais uma vez as cifras mostram significativa distorção: atraso de 20 a 30 anos dos países católicos com relação aos protestantes. A emigração para fora da Europa começa mais cedo e mais intensamente nos países protestantes: sua redução na virada do século XX ocorre mais cedo e em patamares alternados. Sua retomada nos anos 1930-1950 dá-se mais rapidamente que nas regiões católicas.

Notam-se variações conjunturais. Os números do Reino Unido refletem, para a Irlanda, as seqüelas da catástrofe alimentar de 1847: 3 milhões de irlandeses partiram em alguns anos. Mas a propensão para emigrar é um dado constante da mentalidade britânica.

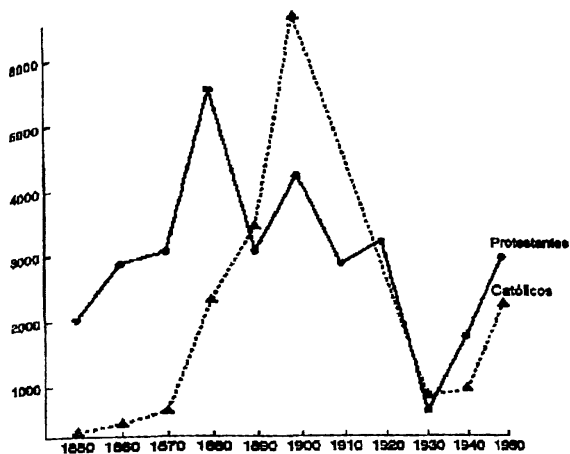
EMIGRANTES PARA FORA DA EUROPA (POR DECÊNIO, EM MILHARES)

Países de predomínio católico	1851-60	1861-70	1871-80	1881-90	1891-1900	1901-10	1911-20	1921-30	1931-40	1941-50	1951-60
França	27	36	66	119	51	53	32	4	5	-	135
Itália	5	27	168	992	1 580	3 615	2 194	1 370	235	467	858
Polónia	-	-	-	-	-	-	-	634	164	-	-
Espanha	45	79	131	185	266	324	402	995	108	69	346
Bélgica	3	7	13	572	791	1 091	1 306	560	132	166	543
Áustria-Hungria	-	2	2	31	16	30	21	33	20	29	109
Total	31	40	46	248	440	1 111	418	61	11	-	33
Total	111	191	426	2 137	3 144	6 236	4 373	2 279	675	731	2 064

Países de predomínio protestante	1851-60	1861-70	1871-80	1881-90	1891-1900	1901-10	1911-20	1921-30	1931-40	1941-50	1951-60
Dinamarca	-	8	39	82	51	73	52	64	100	38	68
Alemanha	671	779	626	1 542	527	274	91	564	121	618	872
Países-Baixos	16	20	17	52	24	28	22	32	4	75	341
Noruega	36	98	85	187	95	191	62	87	6	10	25
Suécia	17	122	103	327	205	324	86	107	8	23	43
Reino Unido	6	15	36	85	35	37	31	50	47	18	23
Total	1 313*	1 572	1 849	3 239	2 149	3 130	2 587	2 151	262	755	1 454
Total	2 059	2 614	2 735	5 334	3 066	4 077	2 869	3 055	548	1 337	2 794

* A catástrofe alimentar de 1847 não é suficiente para explicar estas cifras, como mostram as cifras seguintes, que continuam a aumentar. A inclusão, nesses dados, da Irlanda (majoritariamente católica), relativiza, sem a modificar, sua significação.

EMIGRAÇÃO PARA FORA DA EUROPA (POR DÉCADA, EM MILHARES)²



Estrutura da população ativa

Pode-se reter, como limiar significativo para o desenvolvimento, a data em que a parte da agricultura na população ativa se torna inferior a 30%: Grã-Bretanha (antes de 1880), Bélgica (1880), Países Baixos (1900), Alemanha (1920), Suíça (1920), Áustria (1920), Suécia (1940), Noruega (1940), Dinamarca (1940), França (1950), Itália (1960), Irlanda (1980).

Ao passo que o limiar é transposto antes da Segunda Guerra Mundial por todos os países protestantes, os países católicos só o fazem em 1950. A exceção da Bélgica — esse bloco de hulha — é fácil de interpretar. É surpreendente que a primeira sociedade a transpor esse limiar seja a inglesa; a última, sua vizinha, a irlandesa. Ainda para a Irlanda se trata de média, abrangendo toda a ilha. Pode-se afirmar, sem risco de erro, que a Irlanda “católica” desempenhou o papel de freio na ultrapassagem desse limiar; a Irlanda protestante, ao contrário, o de acelerador.

Notemos que a fração da população agrícola *aumenta* novamente, em certos períodos. Assim por volta de 1900, na Áustria (de 55,6 para 60,9%). Acontece o mesmo na Itália, e na França, onde a população agrícola passa de 39,1 para 41,8, nível em que estagna até a década de 1920.

Esses fenômenos revelam a persistência de uma mentalidade autárquica. Não se conhece, com efeito, nenhum país onde a recrudescência de população ativa agrícola seja resultado de confiança no desenvolvimento. É mais um sinal de retraimento e de desconfiança: eles se expressam de modo quase caricatural na "volta à terra" do tempo de Vichy, com sua palavra de ordem: "a Terra não mente..."

Os quadros seguintes completam a informação fornecendo a estrutura geral da população ativa, de 1900 a 1980.³

A marcha para a grande urbanização

A urbanização seria efeito direto ou somente índice do desenvolvimento econômico? Não poderá ela em certos casos ir de par com uma diminuição da atividade econômica? Se traduz uma centralização política e administrativa, não contribuirá para tirar da população ativa suas responsabilidades locais? Não poderá lançá-la na órbita de uma megalópole circundada por um deserto humano?

1900

	Agricultura	Indústria	Serviços	Desconhecidos/outros
Áustria	60,9	21,3	16,3	1,3
Bélgica	21,9	41,3	27,4	9,5
Dinamarca	47,3	25	23,7	1,8
— França	41,8	30	28,2	
Alemanha	33,2	39,0	23,1	7
Inglaterra + Gales	12,5	86,1 *	—	1,4
Irlanda **	—	—	—	—
Itália	59,4	23,7	16,9	—
Países-Baixos	30,8	31,6	33,8	1,8
Noruega	41,3	26,9	29,8	2,0
Suécia	49,8	19,7	23,2	7,3
Suíça	51,0	43,7	24,6	0,5

* Para a Inglaterra e o País de Gales os dados não distinguem indústria e serviços. O mesmo nos três quadros seguintes.

** É impossível utilizar números confiáveis, já que as estatísticas da Grã-Bretanha e da Irlanda não estão claramente dissociadas.

	Agricultura	Indústrias	Serviços	Desconhecidos/outros
Áustria	30	33,3	32	4,7
Bélgica	19,1	43,9	33	2
Dinamarca	35,2	26,9	36,6	1,2
França	41,5	29,6	28,9	-
Alemanha	30,5	41,2	27,6	8
Inglaterra + Galês	10,0	89,4	0,5	0,1
Irlanda	51,3	14,5	33,3	0,9
Itália	55,7	21,9	20,4	-
Países-Baixos	23,6	35,6	39,7	1,1
Noruega	36,8	27,0	30,6	5,7
Suécia	40,4	30,4	27,5	1,7
Suíça	27,1	45,1	26,9	0,8

Essas perguntas não têm respostas simples. Que têm em comum Nápoles e Amsterdã, Roma e Londres? A avaliação quantitativa das populações urbanas não é suficiente para fornecer seu significado quanto ao desenvolvimento e à inibição econômicas. Mas, para dado país, a parte da população que vive, por exemplo, nas cidades de mais de 100 mil habitantes informa-nos sobre sua fisionomia econômica e social. Uma constatação geral pode ser feita: um movimento lento mas firme de urbanização, caracterizado pelo impulso das grandes cidades européias até 1950.

Ora, são os países protestantes que lideram a marcha. Retenhamos o limiar de 20% da população vivendo nas cidades de 100 mil habitantes ou mais. Em 1930 ele já é alcançado pelos Países Baixos (24,2%), pela Inglaterra (37,9%), e isso desde 1860, pela Dinamarca (21,4%) e pela Alemanha (26,8%).

Duas exceções importantes: a Áustria católica, que está em 33% desde 1920, e a Suíça, metade católica, metade protestante, que só se aproxima dos 20% em 1940. Mas a Áustria pós-1918 é apenas uma província dotada de superdimensionada capital de Império. E à Suíça, a intensidade da vida dos diversos cantões dispensou-a da fase de acumulação urbana, e esta não foi necessária ao desenvolvimento econômico.

Deve-se portanto, mais uma vez, constatar uma distorção entre países católicos e protestantes, no tocante à grande urbanização que marca os anos 1850-1950.

	Agricultura	Indústria	Serviços	Desconhecidos/outros
Austria	39	31,7	28,6	0,7
Bélgica	12,1	42,3	36,8	2,8
Dinamarca	29,9	32,2	37,1	7
França	35,6	30,8	33,6	-
Alemanha	46,0	42,1	31,9	0
Inglaterra + Gales	10,1	77,9	-	12
Irlanda	43,3	18,3	35,3	1,0
Itália	47,0	27,3	23,2	2,5
Países Baixos	18,2	35	43,1	1,0
Noruega	29,5	32,3	37,2	1,0
Suécia	28,8	35,7	34,4	1,1
Suíça	20,8	43,6	33,6	2,0

A desurbanização contemporânea

Curiosamente, os primeiros países a ter grandes cidades absorvendo parte tão importante da população serão também os primeiros a descongestioná-las. Por volta da década de 1950 é nos países protestantes que tem início o refluxo das metrópoles. Esse reequilíbrio, no momento em que ocorre, é fruto de uma gestão administrativa descentralizada, que busca delegar responsabilidades políticas, econômicas, sociais e culturais. Dão-se reabsorções nos anos 1940-1960, na Inglaterra (-5%) e na Irlanda do Norte (-3%), enquanto, no mesmo período, na República da Irlanda a parte da população vivendo em cidades de mais de 100 mil habitantes progride 8%.

Nos vinte anos seguintes, os Países Baixos e a Suíça experimentam um decréscimo proporcional da população das cidades de mais de 100 mil habitantes: -4% e -3% respectivamente; a Dinamarca: -2%; a Alemanha: -1%. Estudo mais preciso mostraria a menor urgência de reequilíbrio entre metrópoles regionais e pequenas cidades no caso da Alemanha, dado o desempenho das estruturas administrativas e econômicas.

No decorrer dos mesmos períodos, os países católicos, ao contrário, vêm seguir acentuando-se o desequilíbrio entre os grandes centros urbanos e as periferias abandonadas. Aos Países Baixos (-4%) opõe-se a Bélgica (+1%). À Alemanha (-1%), a França (+2%). À Inglaterra (-5%), a Itália (+5%).

1960

	Agricultura	Indústria	Serviços	Desconhecidos/outros
Áustria	22,8	40,6	35,4	1,1
Bélgica	7,2	45,7	44,1	3
Dinamarca	17,8	37	42,5	2,7
França	20,3	38,5	40,1	1,1
Alemanha	13,5	48,2	37,8	0,4
Inglaterra + Gales	7,1	89,3	0,7	2,8
Irlanda	35,2	25,5	38,8	0,5
Itália	28,2	39,4	29,5	2,9
Países-Baixos	10,7	42,6	46,2	0,5
Noruega	19,5	36,5	43,6	0,4
Suécia	13,8	45,1	40,8	0,3
Suíça	11,2	50,4	38,0	0,4

1980 (70-80)

	Agricultura	Indústria	Serviços	Desconhecidos/outros
Áustria	13,8	41,6	42,7	2
Bélgica	4,6	43,7	49,6	2
Dinamarca	10,6	37,7	48,8	2,9
Alemanha	7,5	48,9	49,6	-
Inglaterra + Gales	7,2	85,3	0,5	7
França	12,2	34,7	49,3	3,8
Irlanda	25,4	31,5	42,3	0,8
Itália	16,3	42,2	36,6	4,9
Países-Baixos	6,1	36,2	49,4	8,4
Noruega	11,6	37,3	50,9	0,2
Suécia	6,4	37,8	55,5	0,2
Suíça	7,7	48,2	43,8	0,3

Cidades, sim, mas que cidades? O amontoado urbano não é em si sinal de progresso. É preciso completar a abordagem investigando a qualidade da vida urbana.

Na falta de estatísticas acessíveis e comparáveis sobre a moradia nas grandes cidades, contentemo-nos com uma análise global: ela é suficiente para dar uma indicação expressiva. Adotemos como critério a proporção de moradias de uma ou duas peças — nas quais a família se amontoa, onde para as crianças é difícil estudar, onde a higiene é amiúde mais precária.⁴

A evolução faz aparecer claramente dois grupos de países. A partir de “potencial” comparável, assiste-se a uma diminuição acentuada da proporção de pequenas moradias nos países protestantes, diminuição muito menos nítida nos países católicos. Quanto a isso, o atraso das nações católicas com relação às protestantes é de cerca de 80 anos.

Os países que têm proporção maior de pequenas moradias não são os que têm maior densidade. Na amostragem considerada, as classificações desses dois índices chegam a ser inversas. Os países protestantes, muito especialmente, souberam combinar grande crescimento da densidade e nítida melhoria das condições de moradia.

O caso mais notável é o dos Países Baixos, cuja densidade cresce vertiginosamente no período 1890-1970, enquanto a proporção das famílias vivendo em até duas peças decresce ainda mais vertiginosamente: é dividida por oito (de 50 para 7,3).

O andamento da curva belga coloca o país entre as nações protestantes e as católicas. Não é a primeira vez que constatamos a relativa modernidade dos antigos Países Baixos católicos com relação ao conjunto das nações católicas. Já assinalamos, quanto a diversos aspectos, o caráter muito liberal da sociedade belga, a atração modernista exercida pelo gêmeo neerlandês, a situação de “fronteira de catolicidade”. Tudo se passa como se a Bélgica, por suas crises de identidade (sobretudo cultural e lingüística), se juntasse ao grupo protestante, estimulada no seio da Benelux pelo poderoso parceiro calvinista.

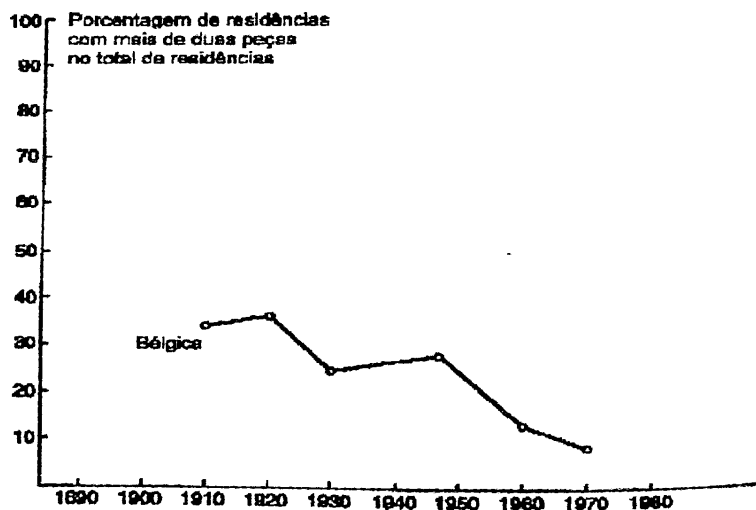
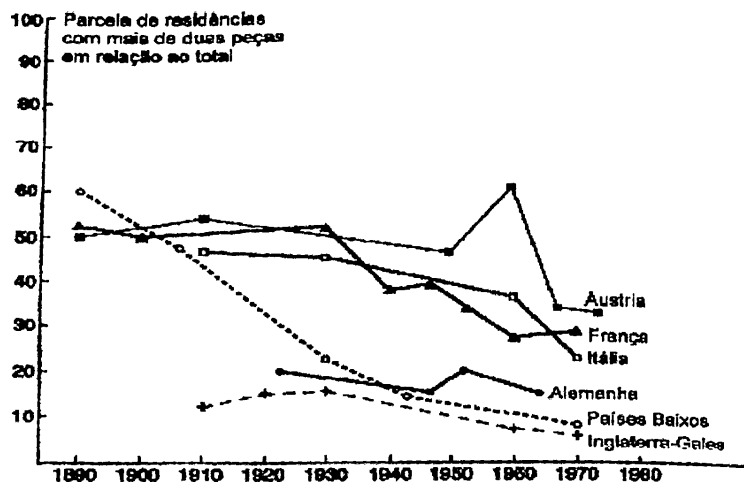
Pode-se também opor a vitalidade da reconstrução alemã ao atraso austríaco, ainda que a devastação imobiliária tenha sido incomparavelmente mais considerável e dramática na Alemanha que na Áustria. Persistência de uma mentalidade fatalista, inibidora do desenvolvimento? Foi somente em meados dos anos 60, dez anos após a reunificação do território e a saída do Exército Vermelho, que se restabeleceu uma situação normal e a Áustria alcançou, para nele estagnar, o nível franco-italiano.

A URBANIZAÇÃO NA EUROPA (1840-1980)
PORCENTAGEM DA POPULAÇÃO MORANDO EM CIDADES DE
MAIS DE 100.000 HABITANTES

Data	Irlanda		P. Baixos	Noruega	Suécia	Suça	Inglaterra
1840	3 %		22 %	8 %	3 %	3 %	25 %
1860	7 %						
1880	9 %						
1900	14 %						
	Rep. Irl.	Irl. do N.					
1920	23 %	33 %	24 %	10 %	12 %	11 %	38 %
1940	17 %	32 %	27 %	13 %	17 %	20 %	43 %
1960	25 %	29 %	33 %	16 %	19 %	20 %	38 %
1980	27 %	27 %	29 %			18 %	

URBANIZAÇÃO NA EUROPA (1840-1980) (continuação)
PORCENTAGEM DA POPULAÇÃO MORANDO EM CIDADES DE
MAIS DE 100.000 HABITANTES

Data	Áustria	Bélgica	Dinamarca	Finlândia	França	Alemanha	Itália
1840	3 %	5 %	9 %	0 %	5 %		
1860	3 %	8 %	10 %	0 %	8 %	5 %	5 %
1880	4 %	11 %	12 %	0 %	9 %	7 %	8 %
1900	9 %	12 %	16 %	5 %	12 %	16 %	9 %
1920	33 %	12 %	21 %	6 %	15 %	27 %	13 %
1940	32 %	10 %	23 %	13 %	16 %	30 %	23 %
1960	32 %	9 %	25 %	16 %	16 %	33 %	37 %
1980	31 %	11 %	23 %	18 %	18 %	32 %	42 %



Apêndice 6

ETHOS DE CONFIANÇA E CONFLITOS TRABALHISTAS

Em que medida as nações de tradição católica ou protestante diferem no domínio dos conflitos trabalhistas? Seriam eles claramente mais, ou menos, numerosos em umas que nas outras?

A greve como indicador da desconfiança

Por certo é lícito perguntarmo-nos se os conflitos trabalhistas, sua freqüência, sua incidência na vida econômica se revestem forçosamente de significado negativo. O reconhecimento do direito de greve não atesta uma real vitalidade do sistema econômico? Uma indústria sem conflitos poderia ser uma indústria anestesiada. Não havia greves na Itália fascista nem na Rússia de Stalin e de Brejnev.

Sejamos, portanto, prudentes. Mas de maneira geral conflito não é diálogo; a greve, em todo o caso, é um malogro da confiança. Admitir-se-á pois que a desconfiança se expressa na vida econômica de um país pela amplitude das greves; a confiança, inversamente, por sua redução. Se até mesmo as economias animadas por maior confiança mútua entre os parceiros padecem de greves, estas serão tanto mais curtas e mais bem resolvidas quanto mais firmemente estabelecidos forem o hábito do diálogo e a motivação comum para o crescimento. Greves demasiado longas freqüentes alimentam um imobilismo convulsivo.

Os dados de uma distorção

Os dados utilizáveis provêm de diversas fontes estatísticas, de que foi feita boa síntese por Peter Flora, Franz Kraus e Winfried Pfennig.¹ A própria produção das estatísticas desenvolveu-se paralelamente ao aumento do poder dos sindicatos. Eles não são verdadeiramente válidas senão para o século XX.

As comparações exigem certa circunspecção. A noção de "greve" pode

variari. A própria estrutura do aparelho sindical determina — pelo menos em parte — a natureza e o nível das cifras. Sindicatos poderosos e centralizados dispõem de informação exaustiva, ao passo que um sistema sindical mais fragmentado é sujeito a lacunas. Enfim, os dados relativos ao número de greves podem refletir manipulações táticas.

Conseqüentemente, os dados sobre as greves foram em geral pouco utilizados para comparações internacionais. Contudo, considerados globalmente e a longo prazo, são muito esclarecedores.

Retenhamos como índice o número de dias de trabalho “perdidos” para 100 mil assalariados (afora a agricultura). Limitando-nos à Europa, dispomos de dados anuais para 12 países: quatro “católicos” e oito “protestantes!

O grupo protestante caracteriza-se pela *diminuição* do índice, segundo índices médios que variam, de um país para outro, entre 1 e 7% ao ano. Mas há uma exceção, e importante: a Grã-Bretanha, onde, após a Segunda Guerra Mundial, o índice *creceu* em média 3% ao ano.

O grupo “católico” é menos homogêneo. Mas afora a Itália, onde o número de conflitos não parou de aumentar, os demais países não apresentam cifras significativas que confirmem quer seu crescimento — como a França —, quer seu decréscimo — como a Bélgica e a Irlanda.

Comentemos dois desses casos: o contra-exemplo britânico e a evolução sueca: dois casos que ilustrarão a importância decisiva do fator mental.

A exceção que confirma a regra

O contra-exemplo britânico do pós-guerra coincide com o predomínio da doutrina do *Welfare State*. Há nisso um paradoxo. Um governo trabalhista, uma clara afirmação da preocupação de promover o bem-estar pessoal e coletivo — e no entanto uma explosão de conflitos.

Esses paradoxo exige análise mais profunda. A abordagem política é insuficiente. Seria preciso lembrar que, diante das greves que por um momento comprometeram o esforço de guerra, foi Churchill quem prometeu como prêmio pelo sacrifício aceito em prol da nação o *Estado do bem-estar*? O *Welfare State* foi objeto de aspiração realmente nacional, expresso solenemente pelo chefe dos conservadores na chefia de um governo de união.

O crescimento dos conflitos trabalhistas também não se explica pelo novo estado de coisas jurídico. Que a legislação do trabalho e os *Trade-Union Acts* tenham permitido na Inglaterra uma hipertrofia do poder sindical é certo. Mas que tenham podido ser adotados já revela uma evolução antiempreendedora do espírito público. Instalou-se uma desconfiança, que era absolutamente nova na Grã-Bretanha. O país pareceu virar as costas a seu gênio econômico.

Acrescente-se um dado menos conhecido: na ausência de um projeto

de desenvolvimento econômico coerente, a economia britânica vive o dia-a-dia, a ação social é conjuntural. Para Andrew Shonfield, em *O Capitalismo de Hoje*,² a esquerda britânica, entre 1945 e 1951, desconfiou do Estado tanto quanto o exaltou. Ela sustentou o Estado-redistribuidor. Desenvolveu o Estado-empresendedor, por meio de numerosas nacionalizações. Mas recuou diante do Estado-planejador. Um intervencionismo conjuntural e acomodado: eis o estado de espírito que presidia à reconstrução econômica da Grã-Bretanha. "Tudo quanto podia dar ao Estado papel ativo e demasiado empreendedor, permitindo-lhe guiar a nação segundo o interesse econômico coletivo a longo prazo, suscitava instintivamente a desconfiança."³ Havia ali uma remanência do velho liberalismo, ao passo que a multiplicação das nacionalizações privava a economia de seus motores livres. No socialismo inglês o que havia de socialista desconfiava da economia privada, e o que havia de inglês desconfiava do Estado. Essa desconfiança ao quadrado teve alto preço.

Nem aceitação da livre iniciativa nem voluntarismo do Estado. Disso resultava um estado de espírito que confinava com a supressão de toda a responsabilidade. Em tal contexto, os conflitos trabalhistas foram expressão de uma desconfiança que não cessava de criar oportunidades de se expressar.

O caso sueco

O caso da Suécia também merece ser tratado. Se bem que solidamente protestante, ela não experimentou, em longo período, senão modesto decréscimo dos conflitos trabalhistas: -2% entre 1895 e 1975. Mas é preciso assinalar que os primórdios da social-democracia, entre os anos 1910-1930, foram marcados por numerosos conflitos. Os sindicatos e os empregadores suecos nem sempre se sentiram inclinados a chegar a acordo mediante prolongado diálogo. A Suécia de antes da guerra viveu imersa em greves.⁴

O advento da social-democracia abriu uma era de *acentuado decréscimo* dos conflitos — ao contrário da Inglaterra. É preciso buscar a razão dessa diferença em outra: a social-democracia sueca deixa intactos o setor econômico capitalista e a autoridade patronal. Até o Estado legislador se restringe, de modo que não prejudique o clima de confiança que pouco a pouco se estabeleceu entre os parceiros econômicos e sociais.⁵ Essa confiança atua na regulação estrita dos conflitos sociais, e finalmente em sua diminuição regular.

CONFLITOS TRABALHISTAS, NÚMERO DE DIAS DE TRABALHO
 "PERDIDOS", PARA 100.000 ASSALARIADOS ----
 (AFORA A AGRICULTURA)
 PAÍSES CATÓLICOS - PAÍSES PROTESTANTE⁶

	1875-1975	1875-1940	1945-1975
Reino Unido	- 2 % (1891-1975)	- 2 % (1891-1940)	+ 3 % (1945-1975)
Alemanha (Depois RFA)	- 5,7 % (1904-1975)	- 6 % (1904-1933)	- 9 % (1949-1973)
Países-Baixos	- 7,6 % (1905-1975)	- 3,6 % (1905-1940)	- 6 % (1949-1975)
Suísça	- 12 % (1927-1973)	- 18 % (1927-1939)	- 16 % (1945-1973)
França	+ 2,6 % (1895-1975)	+ 5,3 % (1875-1925)	+ 2,9 % (1945-1975)
Itália	+ 22 % (1895-1975)	+ 44 % (1875-1925)	+ 19 % (1945-1975)
Bélgica	- 3 % (1925-1975)	- 16 % (1925-1940)	- 4,9 % (1950-1975)
Irlanda	- 3,4 % (1925-1975)	- 1,65 % (1925-1940)	+ 4,9 % (1945-1975)
Dinamarca	- 0,2 % (1925-1975)	- 1,65 % (1925-1940)	- 4,9 % (1945-1975)
Noruega	- 8 % (1900-1975)	- 0,1 % (1900-1935)	- 10 % (1945-1975)
Suécia	- 2,1 % (1895-1975)	- 0,1 % (1895-1979)	- 3,4 % (1945-1975)
Finlândia	- 1,3 % (1905-1975)	- 2,4 % (1905-1939)	1 % (1945-1975)

Apêndice 7

DIVERGÊNCIA CULTURAL E DESCCLASSIFICAÇÃO FINANCEIRA

O aluguel do dinheiro

Até o século XVI a Europa Ocidental formava um “mercado monetário” único, dominado pelos italianos, que controlavam até as finanças dos Países Baixos. As diferenças de taxas de juros de um lugar para outro eram negligenciáveis. Não tinham significado econômico e provinham freqüentemente de simples erros de cálculo. No século XVII os mercados se fragmentaram. Assistiu-se à emergência de finanças nacionais específicas na Inglaterra e na Holanda, enquanto recuava a influência dos italianos, atingidos pelo desastre do seu principal cliente, a Espanha.

Assim como há uma psicologia do intercâmbio, uma mentalidade comercial, há também uma psicologia do empréstimo, uma mentalidade da taxa de juros. Mais precisamente, há ligação entre a prática de taxas de juros altas e a desconfiança acerca da atividade econômica (ou, hoje em dia, acerca da solidez de uma moeda fiduciária); assim como há ligação, de sentido inverso e tão forte quanto a primeira, entre a prática de taxas de juros baixas e a confiança no empreendimento e no desenvolvimento econômico.

Todos os dados disponíveis traduzem o deslizar, na direção dos países protestantes, das taxas de juros européias mais baixas.¹

Para além das posições teóricas assumidas pelos teólogos católicos ou protestantes com relação ao crédito, ao lucro e ao conjunto da vida econômica, aparece este fato geral, assim que examinamos a prática.

Do século XII ao XV as taxas mais baixas nunca são menores que 5%. Em todo o decorrer desse período, considera-se que taxas situadas entre 10 e 15%, e depois entre 5 e 10%, são muito favoráveis. São as praticadas nas cidades flamengas ou na Itália do Norte. No século XVI as taxas baixam ainda, mas é no século XVII que atingem patamares inconcebíveis até então: 2 ou 3%; e justamente na Holanda e na Inglaterra.

Assim, é uma desclassificação dos países católicos (Itália, Países Baixos espanhóis, Espanha, Portugal) o que se dá então, enquanto a República holandesa e a Inglaterra ocupam no século XVII o primeiro lugar quanto aos créditos comerciais, como mostra o quadro seguinte.

Esse primeiro lugar, a Itália e os Países Baixos espanhóis disputaram-no até o século XVI. Sua competição comprimira a taxa de remuneração do crédito, fazendo-o descer até 4%. Mas, sob as regras de conduta holandesa e britânica, alcançam-se taxas de 1,75%.

Fenômeno de todo comparável ocorre quanto à remuneração dos depósitos. A desclassificação da Itália, da Espanha e dos Países Baixos espanhóis, já ameaçados pelo banco alemão no século XV, dar-se-á no século XVII. Menos sujeitos aos acasos da conjuntura internacional, às guerras coloniais, às rivalidades políticas, os depósitos vão experimentar uma compressão quase regular da taxa de remuneração, com exceção de uma ligeira subida a 6% no começo do século XVII.

No século XVIII os holandeses são os agentes de crédito para a Europa inteira: no começo do século a inundação de papel é quatro ou cinco vezes superior à massa monetária real em circulação; no fim do século, dez a quinze vezes. Ela representa ora bens sólidos, ora o que os holandeses chamam *Wisselruiterij* — nós diríamos da “cavalaria”.² A cavalaria do duque de Alba não venceu a cavalaria de Amsterdã.

Quando aos rendimentos e empréstimos a longo prazo, indícios seguros da confiança econômica, desde a metade do século XV a Alemanha leva a melhor sobre a Itália. Abalada pelas guerras, ela por seu turno passa o bastão no século XVI para os Países Baixos espanhóis e até o devolve à Itália, mas ambos o terminam por ceder definitivamente à Holanda e à Inglaterra.

CRÉDITOS COMERCIAIS

*Classificação da mais baixa taxa de juros à mais alta por meio século
(séculos XII - XVII)³*

Século	Metade	Itália	França	P. Baix. Esp.	Rep. Hol.	Inglaterra
XII	1 2	2		1*		
XIII	1 2	2 1*	3	1* 2		
XIV	1 2	1* 1*	3 3	2 2		
XV	1 2	1* 1*		2 2		
XVI	1 2	1* 1*	3 3	1* 1*		
XVII	1 2				1* 1*	2 2

* As mais baixas taxas recenseadas eram: séc. XII: 10-16%; séc. XIII (1ª metade): 10-16%; séc. XIII (2ª metade): 8-15%; séc. XIV (1ª metade): 7-15%; séc. XIV (2ª metade): 5-15%; séc. XV (1ª e 2ª metades): 5-15%; séc. XVI (1ª metade): 4-13%; séc. XVI (2ª metade): 7-12%; séc. XVII (1ª metade): 6-12%; séc. XVII (2ª metade): 1,75-4,5%.

DEPÓSITOS
Classificação da mais baixa taxa de juros à mais alta por meio século
(séculos XII-XVII)⁴

Séc.	Met.	Itália	Espanha	P. B. Esp.	Rep. Hol.	Alemanha	Inglaterra
XII	1 2						
XIII	1 2	1 ^a 1 ^a					
XIV	1 2	1 ^a 1 ^a		2			
XV	1 2	3 3		1 ^a 1 ^a		1 ^a 1 ^a	4 4
XVI	1 2	3 2	1 ^a 1 ^a	4 4		2 3	
XVII	1 2				2 1 ^a		1 ^a 2

* As taxas mais baixas eram: séc. XIII (1^a e 2^a metades): 10-20%; séc. XIV (1^a e 2^a metades): 5-12%; séc. XV (1^a e 2^a metades): 5%; séc. XVI (1^a e 2^a metades): 4-5%; séc. XVII (1^a metade): 6%; séc. XVII (2^a metade): 3-4%.

RENDIMENTOS E EMPRÉSTIMOS A LONGO PRAZO
Classificação da mais baixa taxa de juros à mais alta por meio século
(séculos XII-XVII)⁵

Séc.	Met.	It.	Fr.	Esp.	P. B. E.	R. Hol.	Al.	Ing.
XII	1 2				1 ^a			
XIII	1 2	1 ^a	3		1 ^a 2			
XIV	1 2	1 ^a 1 ^a			2 2			
XV	1 2	3 ^a 3	3 5	2	2 4		1 ^a	
XVI	1 2	1 ^a 1 ^a	4 3		1 ^a 1 ^a	4 4	1 ^a 3	5 6
XVII	1 2		2 3			1 ^a 2		1 1 ^a

* As mais baixas taxas recensadas eram: séc. XII (2^a metade): 8-10%; séc. XIII (1^a metade): 8-10%; séc. XIII (2^a metade): 6,5-8%; séc. XIV (1^a metade): 7,7-8,3%; séc. XIV (2^a metade): 5,25-10%; séc. XV (1^a metade): 8-12%; séc. XV (2^a metade): 5%; séc. XVI (1^a e 2^a metades): 4-10%; séc. XVII (1^a metade): 5-8,5%; séc. XVII (2^a metade): 4-6%.

Tais empréstimos geralmente estão ligados ao endividamento dos Estados, ou pelo menos a seu financiamento: convém reter na memória esse ponto para evitar interpretações abusivas. As taxas de juros praticadas sofrem flutuações muito grandes, mas a tendência é que baixem. Notar-se-á que as baixas mais espetaculares ocorrem quando o primeiro lugar é ocupado por um país reformado ou prestes a acolher a Reforma. É o caso na segunda metade do século XV, quando a Itália se apaga diante da Alemanha.

Os instrumentos do financiamento

A comparação das evoluções contrastadas das instituições ou práticas financeiras é esclarecedora. Propomos o quadro seguinte, inspirado em elementos recenseados por Kindleberg.⁶

Os elementos que ele fornece são impressionantes. Particularmente, permitem constatar que a “*distorção “financeira” se produziu muito cedo: já no século XV (item 6); e que ela se firma no século XVIII.*

INOVAÇÕES DE TÉCNICAS FINANCEIRAS

Natureza da inovação	França	Grã-Bretanha
1. Criação de banco central	1800	1694
2. Revolução financeira resultante da nacionalização das finanças públicas, e da necessidade do Estado de recorrer à venda de seus títulos no mercado.	Logo após a Revolução Francesa.	Após a “ <i>Glorious Revolution</i> ” (1689)
3. Generalização do papel-moeda	Após 1850	Século XVIII
4. Generalização dos depósitos	Após 1875	Entre 1826 e 1850
5. Sistema de <i>clearing</i> entre os bancos.	1872	1772
6. Uso generalizado das operações bancárias	No século XVIII	Antes do fim do século XV
7. Número das emissões de títulos negociáveis	4 em Paris em 1815	14 em Londres em 1725; 20 em 1740

Apêndice 8

MOEDA E MENTALIDADES

O grau de desenvolvimento do sistema monetário, ligado ao nível de desenvolvimento das infra-estruturas financeiras, é outro índice, preciso e claro, da importância do fator cultural.

Como demonstraram Jonung e Bordo,¹ a evolução monetária das nações durante sua industrialização pode ser esquematizada da seguinte maneira. No decorrer do século XIX, assiste-se primeiramente ao processo de "moedagem" que acompanha a Revolução industrial. O desenvolvimento econômico gera crescimento das necessidades monetárias: as regiões especializam-se, vendem sua produção, compram a das demais regiões. A troca recua. Durante esse período a procura de moeda aumenta mais depressa do que o produto nacional.

A segunda evolução, consecutiva à primeira, é uma modificação *estrutural* na composição da massa monetária. Enquanto o numerário metálico predomina durante a primeira fase, a especialização e a modernização do sistema bancário têm como resultado no período seguinte a introdução gradual dos meios de pagamento mais modernos: letras bancárias, cheques, promissórias, transferências etc. O numerário metálico, por outro lado, concentra-se nas reservas dos bancos de emissão.

Tem-se desde então um índice simples do grau de desenvolvimento, que leva em conta os diversos fatores acima enumerados. Uma primeira comparação opõe a França à Grã-Bretanha (quadro 1), permitindo tornar mais clara a natureza do atraso monetário francês. O estoque de moedas metálicas é proporcionalmente muito maior na França do que na Grã-Bretanha, indício do subdesenvolvimento bancário francês.

Uma segunda comparação (quadro 2) opõe as nações católicas às nações protestantes, por volta de 1860, isto é, em plena expansão industrial do século XIX. As nações católicas são em geral menos "monetárias" (baixo coeficiente do numerário *per capita*: Itália, por exemplo) ou menos sofisticadas (baixa concentração do numerário nas reservas dos bancos ou predominância do numerário na massa monetária) do que as nações protestantes (Inglaterra e Estados Unidos têm a maior concentração de numerário nos bancos, e a mais baixa proporção de numerário na massa monetária).

Quadro 1
 NUMERÁRIO METÁLICO *PER CAPITA* (EM FRANCOS)²

	1844	1855	1865	1875
Inglaterra	55	67	84	110
França	65	108	158	171

Quadro 2
 ESTOQUES DE NUMERÁRIO POR VOLTA DE 1860³

País	Fr.	It.	Bélg.	Sui.	Al.	Ing.	EUA
(data)	(1865)	(1862)	(1878)	(1865)	(1860)	(1868)	(1860)
Numerário	6 300	1 120	837	205	1 887	2 600	1 175
Milhões de F.							
Num. Massa							
monetária	78 %	73 %	56 %	71 %	76 %	26 %	20 %
Num./capita	158	51	152	80	48	114	39,2
Boa. Centr. %	14 %	4 %	19 %	12 %	18 %	19 %	38 %

Aí está o índice de uma divergência de comportamento monetário entre países “de dominante protestante” e nações “de dominante católica”. A mentalidade econômica monetária dos primeiros volta-se resolutamente para o crédito e o investimento; os segundos são nostálgicos de “séculos de ouro” e de dinheiro metálico. Marx tinha razão pelo menos neste ponto: “O sistema monetário é essencialmente católico, e o sistema de crédito essencialmente protestante.”⁴

Finanças, Estado, mercado

Outra maneira de avaliar a importância da divergência na ordem das mentalidades é observar a distribuição do crédito nos inícios do desenvolvimento econômico da Europa, estudando particularmente a distribuição Estado/privado.

Com efeito, o financiamento do crescimento teve duas formas principais. A primeira passou pelos créditos obrigatórios, endereçados a Estados (que em seguida investiram esses recursos em infra-estrutura, estradas de ferro etc.); a segunda foi diretamente destinada aos agentes privados que estavam na origem dos projetos de desenvolvimento.

As cifras que Rondo Cameron⁵ fornece em sua obra clássica dizem respeito ao montante total de créditos que a França concedeu a outras nações; por meio dessas cifras, distinguimos dois tipos de destinatários: "governo" para os Estados, e "privado" para o mercado.

Os resultados desse quadro são esclarecedores. Indicam uma predominância dos créditos aos Estados nas nações católicas. Em contrapartida, os créditos para o mercado predominam nas nações protestantes (Alemanha) e nas "menos católicas", como a Bélgica.

Encontra-se a mesma divisão no período 1852-1881, que é marcado por um desenvolvimento geral dos destinatários privados. Então ainda se observa, porém, maior presença do mercado nas nações protestantes (Europa central, Europa do noroeste) do que nas nações católicas (Europa meridional).

O tema da confiança encontra-se outra vez ilustrado. Nas nações protestantes, a confiança do mercado permite a este aprovisionar-se como bem entender. Nas nações católicas, a desconfiança necessita do papel mediador do Estado, que tem de substituir a liberdade dos agentes. Espontaneidade e confiabilidade de um lado, telecomando e reticência do outro.

INVESTIMENTOS FRANCESES NO EXTERIOR NO SÉCULO XIX⁶

Valor (milhões de FF)				Porcentagem		
	Governo	Priv.	Total	Governo	Priv.	Total
1816-1851						
Itália	500	50	550	20	2	22
Bélgica	150	300	450	6	12	18
Espanha	775	100	875	31	4	35
Portugal	125	-	125	5	-	5
Austria	225	25	250	9	1	10
Resto da Europa	-	30	30	-	2	2
Resto do mundo	100	-	100	4	-	4
Total	75	25	100	3	1	4
	1 930	550	2 500	78	22	100
1852-1881						
Mundo mediterrânico	2 200	3 185	5 385	14,6	21,3	35,9
Europa Central	800	2 000	2 800	5,3	13,4	18,7
Europa do Leste	990	340	1 330	6,6	2,3	8,9
Europa do Noroeste	100	485	585	0,7	3,2	3,9
Resto do mundo	3 650	1 250	4 900	24,4	8,5	32,7
Total	7 740	7 260	15 000	51,6	48,4	100

Apêndice 9

OS TRANSPORTES

A frota mercante das nações protestantes (e não apenas da Inglaterra) apresenta uma expansão regular da tonelagem desde as origens da revolução industrial. Ademais, as nações protestantes são as primeiras a generalizar, e mais rapidamente, o uso da máquina a vapor.

Esta já era muito difundida nas frotas inglesa e escandinava quando está apenas aparecendo na França, na Itália, na Espanha, em meados do século XIX. Em 1880 a diferença é maior; acentua-se em valor absoluto. Assim, a frota mercante da Grã-Bretanha em 1880 representa uma quantidade de toneladas superior ao conjunto da frota dos países católicos juntos.

Se relacionarmos o número de navios à tonelagem global, obtém-se a tonelagem média por navio. Dado cuja evolução também é impressionante: de 1830 a 1880 a tonelagem aumenta de modo lento mas quase paralelo nos países católicos e nos protestantes — estes mantendo o avanço inicial. Em seguida, bifurca-se nitidamente, com a tonelagem média dos países protestantes subindo muito mais depressa. Esses dados ilustram igualmente a distorção entre as nações católicas e as protestantes. A insularidade britânica não poderia explicar sozinha a existência de tal distorção. A Irlanda, a Córsega, a Sardenha, a Sicília são ilhas, e não têm barcos, a não ser de pesca.

A rede ferroviária européia — séculos XIX e XX

A estrada de ferro é o símbolo mesmo da revolução industrial. O mapa de sua rede na Europa *reproduz, uma vez mais, o mapa religioso.*

No começo isso não é perceptível. O potencial inicial é quase idêntico nos dois conjuntos comparáveis: o par França-Bélgica e o par Grã-Bretanha-Países Baixos. Mas a distorção logo aparece e se acentua rapidamente. Em 1860 a Alemanha ultrapassa a França, enquanto a supremacia britânica se afirma.

Os países católicos mediterrâneos não terão significativa extensão de sua rede senão no século XX. No final do século XIX, a rede ferroviária da Espanha e de Portugal era ainda embrionária.

Observemos pois a *densidade* da rede ferroviária: a quilometragem de via férrea relacionada à superfície de cada país.

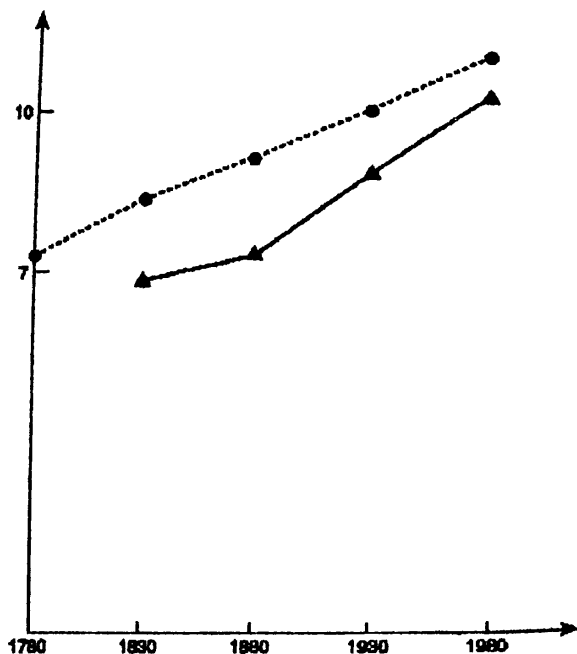
A FROTA DAS NAÇÕES EUROPÉIAS:
Tonelagens (medidas inglesas) (milhares de toneladas)

	França		Bélgica		Itália		Espanha		Total
	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	
1780									
1830	697		22	1			240	5	965
1880	642	278	10	65	922	77	326	234	2 554
1930	233	1 831	2	356	128	1 920	43	114	5 597
1980		10 291	82	1 274	160	10 673		5 200	27 680

P. Protest.	Noruega		Suécia		R. Unido		Dinamarca		Alemanha		P. Baixos		Total
	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	vela	vapor	
1780	121		88		1 278								1 487
1830	233		133		2 168	30	65		282		148		3 059
1880	1 461	58	462	81	3 851	2 724	148	52	927	177	264	64	10 269
1930	11	2 480	72	114	468	11 986	15	1 152	183	2 373	24	2 397	22 275
1980		25 781		7 711		31 489	78	4 647	3 026	5 663		3 223	81 618

TONELAGENS EUROPÉIAS
VALORES EM LOGARITMOS* 2

Católicos ▲	1780	1830	1880	1930	1980
		6.87	7.04	8.68	10.25
Protestantes ●	7.3	8.2	9.24	10.01	11.3

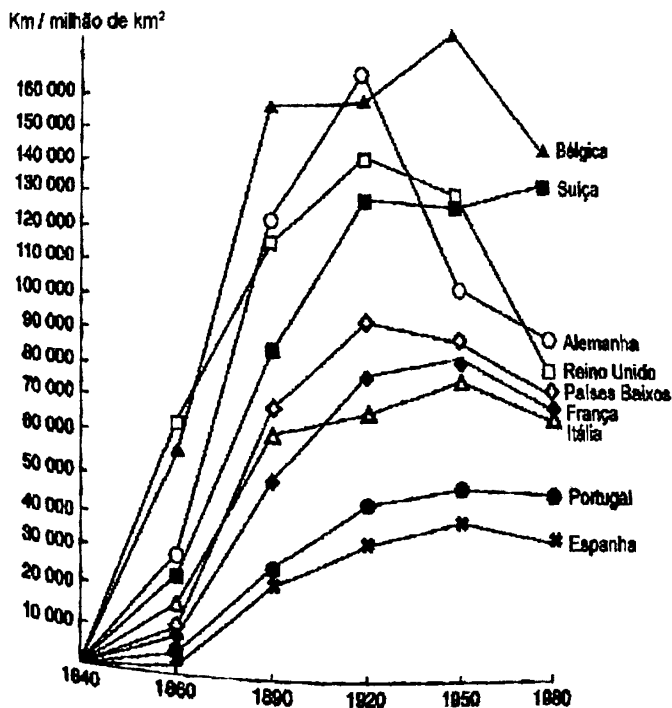


* Decidimos ilustrar a evolução em logaritmos para que os dados sejam comparáveis e possam figurar no mesmo quadro. Em dados brutos, a diferença é evidentemente muito maior (965/3.059 em 1830; 28.360/81.618 em 1980).

Dois tipos de “valor de longo prazo” emergem: de acordo com o primeiro, o dos “grandes países”, tende-se a um valor em torno de 80.000 km; de acordo com o segundo, o dos “pequenos países”, tende-se a mais de 100.000 km.

A partir da década de 1920, a supressão das linhas secundárias traduz o crescimento do transporte rodoviário, e esse movimento inverso atinge mais os países cujo impulso econômico os levara a multiplicá-las. Assim, as diferenças entre as nações católicas e as protestantes diminuem; mas estas continuam a deter o recorde de densidade ferroviária.

GRÁFICO: REDE FERROVIÁRIA
RELACIONADA À SUPERFÍCIE DOS PAÍSES³



O ESPORTE E A MENTALIDADE COMPETITIVA. O ÍNDICE OLÍMPICO

Se a sociedade industrial de mercado é um fenômeno completo de civilização, fundado num *ethos* de confiança, a encorajar a responsabilidade individual, a favorecer o gosto da competição, então o conjunto das atividades sociais deve trazer mais ou menos a marca desse *ethos*. É o caso de uma atividade em que não se iria procurá-lo *a priori*: o esporte.¹

Seria de surpreender? *Com relação à atividade econômica, o esporte apresenta-se como um protótipo, um modelo.* Enfrentar o obstáculo exige regras, previsões, treinamento, ao passo que a urgência das situações econômicas lembra mais o salve-se quem puder da seleção natural. No esporte, o obstáculo é desejado, avaliado, previsto; em economia, ele vem de fora, é pouco calculável, amplamente imprevisto... Por isso a mentalidade esportiva pôde ser a educadora da mentalidade econômica (e vice-versa).

A lei do menor esforço é natural ao homem. É contrária à atitude do esportista, que não procura de modo algum eliminar o obstáculo, mas aumentá-lo cada vez mais. *O esporte é uma busca do obstáculo.*

Sentimos o imenso valor pedagógico do esporte em situações de concorrência e de auto-superação. *Ele ensina o autodomínio e a racionalização do esforço.* Desenvolve a faculdade de previsão do obstáculo — porque habitua a construí-lo ou inventá-lo. Impõe a previsão do esforço, que já não é mera reação à pressão do meio, mas conquista, posse de uma distância, de um espaço, de um objeto, de um elemento.

No esporte, o homem não enfrenta apenas a natureza. Enfrenta também o homem — não como inimigo, mas como adversário. O confronto terá tanto mais valor quanto mais valoroso for o adversário. Definitivamente, *nossos adversários são os estalões de nosso valor.* Medindo-nos com eles, damos-nos nossas medidas. Por meio deles, enfrentamos-nos a nós mesmos, porque, buscando superar o adversário, temos de nos superar.

Já na Antiguidade grega a competição foi valorizada: a deusa “Eris”, em Homero com na mitologia, já ocupava lugar de destaque. Essa competição literalmente explodiu no século V a.C., com o triunfo das Olimpíadas. Indubitavelmente não foi por acaso que nesse mesmo século surgiu a democracia ateniense, a ironia socrática e, nos portos da Grécia e da Magna Grécia, a afirmação da economia de mercado.

Poderíamos resumir essas reflexões dizendo que a mentalidade esportiva é orientada pela *confiança competitiva*.

A partida França e Inglaterra

O esporte confirmaria a correlação entre mentalidade protestante e desenvolvimento precoce, entre mentalidade católica e atraso de desenvolvimento? Podemos raciocinar a partir do caso especial que, uma vez mais, oferece a comparação entre a França e a Inglaterra.

O Renascimento restabelecera na Europa a honra da "cultura corporal" à antiga. A França do século XVI descobre os folguedos corporais. Fazem parte da educação de Pantagruel. Em Paris, abre-se um salão de jogo de péla em cada esquina. Mas em muito pouco tempo a maneira como franceses e britânicos assumem essa herança e desenvolvem as premissas desse renascimento da cultura física apresenta notável distorção.

O século XVII francês conhece uma deriva dos esportes na direção da parada, do aparato, bem como o gosto pelo academismo, a que os tratados da época sobre esgrima dão o tom: *A Teoria da Arte e Exercício da Espada ou Florete* (1653), de Charles Besnard; *Os Verdadeiros Princípios da Espada* (1670), de Philibert de la Touche; *O Exercício das Armas ou o Manejo do Florete* (1676), de La Perche du Coudray. É verdade que essa busca quase estilística é uma maneira de fazer a esgrima escapar do duelo. Valoriza-se o gesto para desvalorizar sua eficácia mortal.

Nos jogos equestres, a *imponência é mais importante que o desempenho*; a condescendência para com o público substitui a competência. Claro, havia diversos tipos de competição com prêmio para o vencedor. Mas o vencedor não se impunha. Tão-só a sorte o designava — sinal de que a disputa não era o centro de interesse.

Segundo a *Enciclopédia*, o século XVII foi quanto ao desenvolvimento da cultura corporal "o mais infeliz de todos os séculos".²

Nessa mesma época, curioso fenômeno ocorre na Inglaterra: o divertimento esportivo é vigorosamente combatido, e não menos defendido.

O esporte entre anglicanos e puritanos

O esporte inglês encontrou seus primeiros "torcedores" ou praticantes na aristocracia; e os puritanos foram os primeiros a desprezá-lo. Os jovens nobres não viam nele nada além de lazer, e foram justamente esses valores demasiado "mundanos" que os espíritos religiosos, especialmente os puritanos, rejeitaram asperamente.

O puritanismo respeitava o dia do Senhor, que não devia ser consagra-

do senão ao repouso, à oração, à leitura da Bíblia. Poderia a oposição dos puritanos aos esportes servir de argumento contra a idéia de que há vínculo direto entre o protestantismo e o *ethos* que queremos identificar? Cremos que não. É de fato mais uma oportunidade de constatar que, em suas formas mais intensamente religiosas, o calvinismo não é portador de novidade; e que, todavia, uma sociedade de cultura protestante soube criar algo radicalmente novo: o comportamento esportivo. Não foi por ser puritana que a Inglaterra se afirmou como a mãe dos esportes modernos: foi precisamente contra sua parte puritana que ela amadureceu sua personalidade esportiva.

A Igreja Anglicana era mais tolerante. Exacerbando-se, o debate conferiu à atividade física, aos jogos corporais, uma espécie de identidade, um *status* que ninguém até então sonhara em lhe dar. Sob o fogo cerrado de que eram alvo, os praticantes dos jogos e exercícios físicos foram levados a destacar-lhes o valor humano. O debate foi tão áspero que a autoridade real precisou imiscuir-se. James I tomou partido contra o integrismo protestante. Em 1618 promulgou uma "*Declaration on Legitimate Sports*". A palavra *esporte*, até em inglês, não tinha a mesma conotação que hoje, mas ainda assim foi dessa *legitimidade* dos "esportes", dos jogos e divertimentos do corpo que nasceu nosso esporte. Carlos I renovou a proteção real em 1633, não sem a oposição de um Parlamento seguidor do sectarismo puritano. Se teve alguns anos depois a cabeça cortada, foi também pela honra do esporte nascente...

O esporte permaneceu essencialmente atividade aristocrática em todo o século XVIII. O povo, a que era proibido divertir-se aos domingos, precisou esperar que o progresso econômico lhe liberasse as tardes de sábado: o esporte tornou-se então realmente popular.

A importância de ser apostador

Os puritanos tinham boa razão para ver o esporte com desconfiança, qual seja, o papel que nele desempenhava outra prática, condenável a seus olhos: a aposta. De fato os ingleses são grandes apostadores, e o esporte moderno nasceu dessa paixão. Nela Walter Umminger via com razão a mola interesseira de um fenômeno que não se reduz a esse interesse, mas que já não é totalmente jogo ou distração: "Com toda a certeza isso já existia, os espectadores já faziam apostas quanto ao resultado de um jogo, de uma competição ou de uma luta. Mas a aposta era sempre uma espécie de jogo de azar, acessório de um evento esportivo que aconteceria de qualquer maneira. *Os ingleses, pelo contrário, apostavam em façanhas esportivas que só ocorriam em virtude dessa aposta. Foi aposta foi incitou ao recorde.* Também aqui, como na luta contra o tempo, se anuncia a era industrial, de que a Grã-Bretanha é considerada igualmente o berço".³

A aposta é decisiva. Transforma a parte de prazer em competição claramente organizada. As regras são necessárias para que haja “*fair play*” tanto entre os apostadores como entre os competidores. Além do mais, a aposta não tolera os *ex aequo*: é preciso vencedor. Também se vão aprimorando as medições. O tempo da corrida exige o cronómetro: os segundos, as frações de segundo começam a contar.

Evidentemente o esporte não fez sua primeira aparição na Grã-Bretanha, e ela não derém absolutamente seu monopólio. Mas, se ela não o deu à luz, deu-lhe o nome, bem como à maioria de suas modalidades.

Vejam os a corrida contra o relógio: em maio de 1606, um certo Jonh Lepton, “célebre na corte de James I por sua excepcional ciência da equitação”, apostou que em seis dias percorreria cinco vezes a cavalo a distância entre Londres e York (ou seja, 200 milhas por dia). Fê-lo em cinco dias. Protótipo do que se difundiria cada vez mais: uma tentativa de desempenho em razão de uma aposta, e que assumiu o mais das vezes a forma de partida contra o tempo.⁴

No momento mesmo em que a Inglaterra preludia seriamente sua “divergência” econômica, nela se desenvolve a concepção e a prática do esporte. Desde então as atividades esportivas, longe de ter significado apenas marginal para a sociedade e a economia britânicas, estimulam tanto uma quanto a outra. Velocidade dos corredores, dos cavalos ou dos remadores, velocidade dos transportes comerciais: há aí uma relação de convivência mental, como há relação entre competição esportiva e concorrência econômica. *Time is money*.

Quando o esporte se organiza

O boxe merece menção especial. Os viajantes continentais ficaram muito surpresos com o sucesso dessa prática na Inglaterra. Espantaram-se sobretudo por ele não ser unicamente apanágio da gente comum. Os nobres lutavam com os punhos, sem recar rebaixar-se. Entre eles o pundonor tinha a espada por arma. A novidade é que os nobres aceitam agora lutar com plebeus — e resolver essas querelas a socos. Já que o fazem, a prática codifica-se; ganha dignidade. Punem-se os “golpes baixos”. A briga torna-se boxe — a “*noble art*”. Tão nobre que mesmo entre cavalheiros às vezes substitui o duelo com espada. Tão arte que também é motivada pela aposta, e torna-se assim verdadeiro esporte, com seus campeões e seus códigos.

Cada um dos três esportes principais — hipismo, corrida a pé e boxe — desenvolve-se na Inglaterra no século XVIII impelido pelo *ethos de confiança competitiva*, que no mesmo momento mobiliza o comércio exterior, a indústria, a marinha, a frota de guerra, o Império britânico. No século XIX, a Inglaterra reinventará, por assim dizer *ex nihilo*, o atletismo antigo;

e inventará a regata nos *colleges* de Oxford e Cambridge, nas *public schools* de Eton e Harrow.

Vimos nascer no século XVII uma divergência entre a França e a Inglaterra quanto a esse fato social que é o esporte. Constatemos aqui que ela se prolongou pelos séculos XIX e XX, e que caracteriza não apenas esses dois países, mas os dois grupos de nações — o protestante e o católico.

Examinemos a data de criação das principais federações nacionais em alguns países (cf. quadro seguinte). Constata-se que a França quase nunca supera as nações protestantes: nove anos de avanço com relação ao atletismo germânico constituem exceção.

Poder-se-á enriquecer a impressão de precocidade britânica apresentando a lista das primeiras organizações esportivas surgidas na Grã-Bretanha.

Se nos interessarmos já não pelas principais federações nacionais, mas pelas primeiras criadas em cada um dos países considerados, constatar-se-á ainda a precocidade da Grã-Bretanha.

CRIAÇÃO DAS PRINCIPAIS FEDERAÇÕES NACIONAIS EM ALGUNS PAÍSES⁵

Esporte	G.-B	Alemanha	Suécia	França	EUA
Ciclismo	1878	1884	1880	1881	1880
Atletismo	1880	1898	1888	1889	1888
Tênis	1886	1902	1881	1903	1881

CRIAÇÃO DAS PRIMEIRAS FEDERAÇÕES NACIONAIS

Grã-Bretanha		Estados Unidos	
Jockey Club	1750	Patinação	1868
Golfe	1754	Equitação	1870
Críquete	1788	Regata	1871
Alpine Club	1857		
Futebol	1863	Beisebol	1876
Atletismo	1866	Natação	1878
Canoagem	1866	Atletismo	1879
Natação	1869	Críquete	1879
Rúgbi	1871		

Alemanha		França	
Ginástica	1866	Yacht Club de France	1867
Ciclismo	1884	Ginástica	1873
Natação	1887	Club Alpin Français	1874
Patinagem	1888	Union Velocipedique de France	1881
Atletismo	1891	Racing Club de France	1882
Esgrima	1897	Atletismo	1889
		Touring Club de France	1890

Notar-se-á igualmente até que ponto o próprio nome das organizações esportivas francesas é tributário da tradição britânica: *football, tennis, rugby, golf, club, yacht, racing, touring*.

Os alemães não são iguais diante do esporte

Uma pesquisa feita por Günther Lüschen, em 1958,⁶ junto a 1.880 jovens atletas (entre 15 e 25 anos) da Alemanha Federal revela impressionante diferença entre a distribuição confessional da população global e sua representação nos clubes esportivos.

Essa diferença aumenta nos esportes individuais (natação, corrida) e se acentua ainda mais entre os esportistas de alto nível dessas modalidades.

É o que resume o quadro seguinte.

Um comportamento de desempenho esportivo individual aparece como apanágio dos herdeiros da ética protestante, ao passo que o gosto pelos esportes de equipe parece marcar as regiões onde predomina o carolicismo. O exemplo do futebol na América do Sul, muito pobre em esportes individuais, é a esse respeito significativo.

DISTRIBUIÇÃO (%) DA PARTICIPAÇÃO E DO NÍVEL ESPORTIVO COMPARADOS À ORIGEM CONFESSIONAL (ALEMANHA FEDERAL 1958)

	População da Alemanha Federal (1958)	Membros de clube de esportes (15-25 anos)	Corrida a pé, natação	Esportistas de alto nível (corrida, natação)
Protestantes	32 %	60 %	67 %	73 %
Católicos	44 %	37 %	31 %	26 %
outros	4 %	3 %	2 %	1 %
total		1 880	366	111

Propomo-nos a estender a pesquisa de G. Lüschen, reconsiderando os dados relativos a esse estalão internacional de desempenho, de realização, de auto-superação que são os Jogos Olímpicos.

Podemos definir “índice olímpico”:^{*} a relação entre o número de medalhas obtidas por dado país (ouro, prata e bronze)^{***} e sua população (média no período considerado). Os Jogos Olímpicos existem desde 1896, de modo que o período considerado é comparável ao período utilizado *infra* para o índice Nobel. Os dois índices são complementares: “a cabeça e as pernas”.

Impõem-se certas reservas. O índice olímpico reflete resultados que amiúde são fruto de políticas nacionais. Muitos regimes procuraram nos Jogos Olímpicos uma “vitrine” para fazer sua propaganda. Contudo, quaisquer que seja a pressão exercida e as medidas tomadas pelos governos, o êxito de sua política esportiva supõe determinado potencial de competitividade esportiva. Por outro lado, na ausência de uma pesquisa sobre as convicções religiosas de cada atleta, contentar-nos-emos com uma “preferência religiosa plausível” estabelecida com base na porcentagem dos diversos grupos religiosos do país. Ela subestima, portanto, a diferenciação interna ressaltada por Lüschen.

Ora, o índice olímpico assim analisado mostra a esmagadora superioridade dos atletas “etologicamente protestantes”, pelo menos até 1960:⁷ mais de 50% dos ganhadores de medalhas, ao passo que a proporção desses países na população mundial é de menos de 8%.⁸ A super-representação do protestantismo na lista de vencedores olímpicos é incontestável. O “protestantismo” tem seis vezes mais medalhas do que deveria. Ter: se se consideram particularmente os 25 países cujo índice é claramente superior a 0, tal predominância salta aos olhos.

Há que assinalar também a presença nessa premiação de certas democracias populares, com, em primeiro lugar, a Alemanha Oriental, país que entre os Jogos Olímpicos de Helsinqui, em 1952, e os de Seul, em 1988, conquistou 517 medalhas; ou seja, duas vezes mais que a Alemanha Federal, quatro vezes mais populosa; o que, para uma população média de 16 milhões de habitantes, lhe dá o melhor índice olímpico desse período.

^{*} Para 100.000 habitantes: 2,5 significa 2,5 medalhas por 100.000 habitantes. Se o país tem 10.000.000 de habitantes, terá ganho 250 medalhas no conjunto dos jogos desde 1896.

^{**} Podem-se praticamente confundir esses três tipos de medalhas, já que as diferenças de desempenho esportivo são infinitesimais. De resto, calculamos um índice olímpico ponderado contando as medalhas de ouro por 3, as de prata por 2 e as de bronze por 1. Constatar-se-á que o resultado da classificação é quase idêntico.

LISTA COMPLETA DO NÚMERO DE MEDALHAS OBTIDAS PELOS PARTICIPANTES DOS JOGOS OLÍMPICOS ENTRE 1896 E 1994 (JOGOS DE VERÃO E DE INVERNO)*

Nações	Total de medalhas	Nações	Total de medalhas
EUA	2.002	Venezuela	8
ex-URSS	1.567	Chile	7
Alemanha*	1.180	Trinidad	7
Grã-Bretanha	607	Luxemburgo	7
França	548	Filipinas	7
Suécia	537	Letônia	6
Itália	458	Colômbia	6
Finlândia	408	Indonésia	6
Hungria	400	Uganda	5
Noruega	326	Eslovênia	5
Japão	287	Tunísia	5
Austrália	259	Porto Rico	5
Canadá	255	Gana	4
Suíça	253	Peru	4
Romênia	221	Taiwan	4
Polônia	221	Tailândia	4
Países Baixos	220	Argélia	4
Austria	202	Bahamas	3
Tchecoslováquia	275	Croácia	3
Bulgária	169	Lituânia	2
Dinamarca	154	Suriname	2
Bélgica	133	Camarões	2
China**	120	Haiti	2
Coreia do Sul	108	Islândia	2
Iugoslávia	90	Israel	2
Cuba	90	Panamá	2
Grécia	69	Tanzânia	2
Nova Zelândia	65	Namíbia	2
África do Sul	55	Antilhas Holandesas	1
Turquia	53	Bermudas	1
Espanha	50	Costa Rica	1
Argentina	47	Costa do Marfim	1
México	40	Djibouti	1
Quênia	39	República Dominic.	1
Brasil	39	Guiana	1
Irã	33	Cabo Verde	1
Jamaica	26	Iraque	1
Estônia	23	Líbano	1
Coreia do Norte	22	Malásia	1
Egito	18	Mônaco	1
Irlanda	18	Nigéria	1
Índia	14	Catar	1
Lichtenstein	14	Senegal	1
Etiópia	13	Sri Lanka	1
Portugal	13	Singapura	1
Mongólia	13	Síria	1
Paquistão	10	Zâmbia	1
Marrocos	9	Zimbawe	1
Uruguai	9		
Nigéria	9		

* Para a Alemanha os resultados dos Jogos Olímpicos foram contabilizados globalmente de 1896 a 1936 e depois 1992, separadamente, após a Segunda Guerra Mundial, dos Jogos entre 1952 e 1988. Têm-se pois, como quer que seja, quatro países:

1. A Alemanha até os Jogos de 1936;
2. A RDA dos Jogos de 1952 aos de 1988 (517 medalhas);
3. A RFA dos Jogos de 1952 aos de 1988 (242 medalhas);
4. A Alemanha reunificada desde 1992.

** A China Popular não participou nos Jogos Olímpicos senão a partir de 1984.

Não há dúvida de que a RDA não era — é preciso muito para sê-lo — modelo de sociedade de confiança. Mas o comportamento de desempenho esportivo não é inculcado por decreto: reflete uma tradição de esforço, de disciplina, de autocontrole, explorada por um regime preocupado em “forçar” seus atletas como a plantas de estufa. Ora, ao passo que a Alemanha de antes da guerra contava, em 1930, 63% de protestantes, a RFA de 1950 contava 51%, maioria apertada. Na RDA, em contrapartida, os cidadãos de cultura protestante formavam ampla maioria, da ordem de 80%. Essa característica religiosa da ex-RDA não deveria ser relacionada com seu excepcional desempenho olímpico?

Podem-se somar indistintamente as medalhas, qualquer que seja o metal. Temos assim um “índice olímpico” bruto, relacionado à população. Também se pode considerar que, diversamente dos “prêmios Nobel”, que se equivalem todos, o ouro olímpico pesa mais do que a prata, e a prata mais do que o bronze. Somos então levados a ponderar o índice olímpico concedendo a cada tipo de medalha o seguinte coeficiente: ouro = 3; prata = 2; bronze = 1. Assim calculado, o índice olímpico não chega a resultados muito diferentes do índice bruto, como mostram os dois quadros comparativos.

ÍNDICE OLÍMPICO¹⁰
(NÚMERO DE MEDALHAS POR 100.000 HABITANTES)

Índice olímpico bruto		Índice olímpico ponderado	
1º Finlândia	8,1	1º Finlândia	7,9
2º Noruega	7,6	2º Noruega	7,8
3º Suécia	6,2	3º Suécia	6,0
4º Hungria	3,8	4º Suíça	3,5
5º Suíça	3,7	5º Dinamarca	2,8
6º Dinamarca	3,0	6º Alemanha	2,7
7º Alemanha	2,7	7º Áustria	2,6
8º Áustria	2,5	8º Hungria	1,9
9º Bulgária	1,8	9º Bulgária	1,7
10º Austrália	1,4	10º Austrália	1,4
11º Países Baixos	1,4	11º Países Baixos	1,3
12º Bélgica	1,3	12º Bélgica	1,2
13º Tchecoslováquia	1,1	13º Tchecoslováquia	1,05
14º Grã-Bretanha	1,0	14º Grã-Bretanha	1,0
15º França	0,9	15º EUA	0,93
16º Canadá	0,9	16º Romênia	0,90
17º Romênia	0,9	17º França	0,85
18º Itália	0,8	18º Itália	0,8
19º EUA	0,7	19º Canadá	0,8
20º Polônia	0,5	20º ex-URSS	0,6
21º ex-URSS	0,4	21º Iugoslávia	0,5
22º Iugoslávia	0,3	22º Polônia	0,5
23º Coreia do Sul	0,25	23º Coreia do Sul	0,25
24º Japão	0,2	24º Japão	0,2
25º China	0,01	25º China	0,09

* A China esteve ausente dos Jogos Olímpicos até 1984, e sua entrada foi notável.

Apêndice 11

O ÍNDICE NOBEL DE 1901 A 1990

Passando da pista olímpica ao Parnaso da ginástica intelectual, gostaríamos agora de atualizar o índice Nobel que publicamos em *Le Mal français*.¹

Este índice foi elaborado comparando-se o número de laureados com o Nobel de ciências experimentais (física, química, medicina e biologia, excluindo os prêmios de literatura e da paz) por um milhão de habitantes (cifra obtida pela média — de 1901 a 1960 — das cifras de população).

Podemos estender esse índice aos anos 1961-1992 (incluindo doravante os laureados com o Nobel de ciências econômicas, concedido a partir de 1969). Relacionamos o número de laureados ao número médio de habitantes de 1971 a 1992.

“ÍNDICE NOBEL”

País	Número de prêmios Nobel científicos (laureados)	Número médio de habitantes (1901-1960)	Índice Nobel (laureados por milhão de habitantes)
1. Suíça	11	4,2	2,62
2. Dinamarca	5	3,5	1,43
3. Austrália	8	6,7	1,19
4. Reino Unido	9	7,8	1,19
5. Suécia	7	6,2	1,13
6. Reino Unido	41	44,7	0,91
7. Alemanha	45	63,8	0,71
8. EUA	52	125,4	0,41
9. França	17	42,6	0,40
10. Finlândia	1	3,5	0,29
11. Bélgica	2	7,8	0,26
12. Hungria	2	8,6	0,23
13. Portugal	1	17,1	0,14
14. Itália	4	40,8	0,10
15. Argentina	1	133,4	0,08
16. Tchecoslováquia	1	14,7	0,07
17. Eslovênia	1	24,1	0,04
18. Índia	7	156,1	0,03
19. Japão	1	69,2	0,01
20. China	1	350,0	0,002

A supremacia "protestante" continua sensível, conquanto a internacionalização crescente do mundo da pesquisa e a prática do intercâmbio universitário e da transferência de laboratórios tenha atenuado o carácter significativo da correlação. O alto nível da Áustria deve-se em parte ao elevado número de cientistas judeus instalados em Viena antes da Segunda Guerra Mundial, os quais, como Einstein, se refugiariam nos Estados Unidos para fugir do nazismo.

País	Número de prémios 2 Nobel científicos (1961-1992)	Número médio* de habitantes (1959-1992) (milhões de habitantes)	Índice
1. Suíça	7	6,1	1,11
2. Suécia	8	8,02	0,99
3. Noruega	3	3,9	0,7
4. Grã-Bretanha	34	55,9	0,6
5. EUA	129	228,3	0,56
6. Bélgica	3	9,4	0,3
7. Áustria	2	7,3	0,27
8. Alemanha Federal	16	60,2	0,26
9. Dinamarca	1	4,9	0,20
10. França	10	53,0	0,18
11. Países Baixos	2	13,1	0,15
12. Austrália	2	14,4	0,13
13. Canadá	2	23,8	0,08
14. Itália	3	54,7	0,05
15. Japão	4	110,0	0,03
16. Argentina	1	26,6	0,03
17. URSS	4	248	0,01
18. Paquistão	1	87,4	0,01

** Para a população as cifras utilizadas provêm de *Estimativas da população no meio do ano*, fornecidas pelo *Anuário Anual Estatístico*, Nova York, Departamento de Estatísticas da ONU.

Apêndice 12

O DESEMPENHO ECONÓMICO OU O ÍNDICE DE PROSPERIDADE

A partir dos dados do *Atlas do Banco Mundial*, 1976, elaborámos para *Le Mal français* um índice de prosperidade ressaltando a supremacia global das nações protestantes em matéria de produto nacional bruto *per capita*: PNB *per capita* de 1973 (último ano antes da crise mundial) e de 1985 (último ano cujos resultados estavam disponíveis), em dólares, para os 25 países industrializados com mais de 2,5 milhões de habitantes em 1975.*

ÍNDICE DE PROSPERIDADE EM 1973 E 1975

País (na ordem de 1975)	1973			1975		
	População (milhões de hab.)	PNB per capita (\$)	Classi- ficação seg. o PNB	População (milhões de hab.)	PNB per capita (\$)	Classi- ficação seg. o PNB
Suíça	6,43	7 060	1	6,40	8 030	1
Suécia	8,14	6 360	2	8,20	7 860	2
EUA	210,40	6 230	3	213,61	7 060	3
Dinamarca	5,02	5 870	4	5,06	6 920	4
Canadá	23,13	5 580	5	22,83	6 650	5
Alemanha RFA	61,97	5 690	6	61,33	6 610	6
Noruega	3,96	5 190	7	4,01	6 540	7
(África do Sul)**	4,37	4 940	8	4,38	6 160	8
Bélgica	9,74	4 990	9	9,80	6 070	9
França	52,13	4 810	10	52,91	5 760	10
Austrália	13,13	4 650	12	13,30	5 640	11
Países Baixos	13,44	4 670	11	13,65	5 390	12
Finlândia	4,67	4 120	13	4,71	5 100	13
Áustria	7,53	3 900	15	7,52	4 720	14
Nova Zelândia	2,96	3 980	14	3,09	4 680	15
Japão	108,35	3 800	16	110,95	4 460	16

* Esse critério elimina, além de Luxemburgo (que viria em 10º lugar, com 6.050 \$) e da Islândia (13º lugar, 5.620 \$), países como a Líbia, o Catar, os Emirados Árabes e o Kuwait, cujos recursos em hidrocarbonetos mascararam o subdesenvolvimento.

** As cifras concernentes à África do Sul aplicam-se apenas à população branca (ou seja, 18% da população). O cálculo da renda média por habitante branco foi feito de acordo com as estimativas acerca da divisão da renda entre a comunidade negra e a branca.

(CONTINUAÇÃO)

Alemanha RDA	16,98	3 210	18	16,85	4 230	17
Reuni Unido	55,93	3 270	17	55,96	3 840	18
Tchecoslováquia	14,37	2 980	20	14,82	3 710	19
Israel	3,25	3 080	19	3,46	3 580	20
Arábia Saudita *	7,74	2 070	25	8,29	3 080	21
Itália	34,91	2 520	31	55,81	2 940	22
Polónia	33,36	2 160	23	34,02	2 910	23
Espanha	34,74	2 170	22	35,35	2 700	24
URSS	249,75	2 110	24	254,38	2 620	25

Propomo-nos a complementar este índice dando a classificação, quase idêntica à anterior, dos 25 países à frente por PNB *per capita* em 1991.

ÍNDICE DE PROSPERIDADE EM 1991¹

Pais **	População (milhões de hab.)	PNB/hab. (US \$)
1. Suíça	6,8	34 304
2. Suécia	8,6	27 520
3. Japão	124,3	26 983
4. Dinamarca	5,1	25 308
5. Finlândia	5,0	24 933
6. Noruega	4,2	24 824
7. Alemanha	80,5	22 436
8. EUA	255,0	22 219
9. Canadá	27,3	21 562
10. Austrália	7,8	21 176
11. França	57,3	21 053
12. Itália	56,7	19 930
13. Bélgica	9,9	19 717
14. Países Baixos	15,1	19 218
15. Austrália	17,5	17 351
16. Reino Unido	57,8	16 994
17. Espanha	39,0	13 511
18. Israel	5,1	12 869
19. Irlanda	3,5	12 480
20. Nova Zelândia	3,7	12 388
21. Portugal	9,8	6 955
22. Grécia	10,2	6 951
23. Coreia do Sul	46,6	6 462
24. Polónia	38	3 770
25. Tchecoslováquia	15,6	3 140

* Mesma observação feita para os outros países árabes.

** As indicações de que dispomos sobre a África do Sul nesta data não nos permitem incluí-la neste quadro.

VALORES DO EMPREENDIMENTO E TESOURO DA LÍNGUA FRANCESA

Já que tentamos descobrir as afinidades e as repulsas entre os diversos tipos de liberalismos (religioso, cultural, político) e o desenvolvimento econômico, pode ser esclarecedor avaliar a emergência de certos valores reputados “liberais” (tolerância, inovação, confiança, lucro etc.), ou de valores antagônicos, na produção publicada de determinada sociedade. Romances, peças de teatro, poemas, memórias, relatos de viagem, correspondência, sermões, jornais, tratados e ensaios recolheram o eco da rejeição ou da simpatia que os contemporâneos tiveram das práticas políticas, sociais e econômicas, e dos hábitos mentais que prevaleciam ou desapareciam.

David C. McClelland foi o primeiro a detectar a “necessidade de realização” (*need for achievement*) como acelerador principal da atividade econômica. Trata-se, diz ele, de desejo de fazer bem feito, não para adquirir prestígio ou consideração social, mas para atender a um sentimento interior de êxito pessoal.¹

Um de seus discípulos, Juan B. Cortès, mostrou que a evolução da linguagem revela uma correlação entre o grau da necessidade de realização tal qual expresso na literatura e o desenvolvimento econômico. Assim, na Espanha dinâmica dos séculos XV e XVI as expressões, os provérbios, as metáforas exprimindo a energia dos indivíduos e da sociedade abundam tanto nos textos públicos como na correspondência particular. Tornam-se raros ou mudam de sentido a partir do século XVI.²

A elaboração do *Tesouro da Língua Francesa* permitiu constituir considerável base de dados textuais,³ que facilita a sondagem da história dos fatos, das idéias, das instituições, dos comportamentos.⁴ Dada a diversidade da amostra, proporcional à importância da produção literária, estando cada categoria equitativamente representada, não é temerário conjecturar que a frequência ou a raridade de um termo e o valor que assume segundo o contexto em que está inserido são indicadores, ou pelo menos indícios, que permitem avaliar a importância do comportamento ou do significado que ele expressava.

Naturalmente, o indício não poderia valer como prova. Por duas razões principais:

1. Ainda não se dispõe de exaustiva base de dados. A solução, atualmente praticável, de um *corpus* mais manipulável traz outro problema: sua representatividade. As escolhas que presidem à seleção de tal obra reputada mais representativa não predeterminariam o resultado de qualquer interrogação do *corpus*?

2. Por outro lado, ainda quando os textos escolhidos fossem ideologicamente representativos, não está dito que o sejam lexicalmente: acontece de fato eles serem eco fiel de determinado comportamento ou de dada atitude mental, sem que as locuções e expressões costumeiras neles se encontrem: a coisa está aí, mas não a palavra.

Demos um exemplo dessa limitação metodológica: nas 1.600 obras dos séculos XVI-XVIII consultadas a partir da base de dados FRANTEXT, as palavras INOVADOR, INOVADORA, INOVAÇÃO não aparecem.⁵

Isso prova que não eram empregadas correntemente. Mas de modo algum eram desconhecidas. O termo *inovação* aparece no discurso de Luís XVI diante dos Estados Gerais, em 5 de maio de 1789: “Uma inquietação geral, um desejo exagerado de inovações apoderam-se dos espíritos...” E *inovador*, amiúde qualificado por epítetos injuriosos (*louco, cismático*), foi correntemente brandido contra os partidários da “religiões nova”, da “nova opinião”, como nos mostra o estudo das *Representações da Reforma (1517-1561) nos Resumos e Manuais de História Francesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII*.⁶ Esse trabalho revelava que, para o catolicismo militante contra o protestantismo, impunha-se a equação INOVAÇÃO = MUDANÇA = DESORDEM = TUMULTO.⁷ Já que essas palavras não figuram na base de dados, a pesquisa deve passar por outras palavras chaves, para abrir, sem forçá-la, a fechadura das afinidades ou repulsas entre mentalidades, desenvolvimento econômico, liberalismo cultural etc. Nós o faremos com termos como *aventura, lucro, invenção, empreender*.

Aventura

Ao passo que as palavras *adventure* e *adventurer* são exaltadas, como o futuro mesmo da Inglaterra elisabetana, pelo poder real, em ligação com a atividade mercantil, sua conotação na França, o mais das vezes pejorativa, quase nunca é atraente.

Um *test* de ocorrências sobre o período 1556-1643 permite medir a desconfiança que *aventura* inspira. Notemos de passagem que o *Tratado de Economia Política* de Antoine de Montchrestien aí figura, e que nele a palavra não se encontrada senão com o sentido de *acaso perigoso*, de *desgraça* para o comerciante.

Podem-se classificar as ocorrências segundo as seguintes categorias:

Conotações pejorativas: 1) infortúnio, perigo

Conotações neutras: 2) acontecimento estranho, circunstância extraordinária (ex: “aventura estranha e nova”); 3) ocasião rara, ou curiosa, acaso; 4) superstição (a boa aventura etc.); 5) ligação amorosa; 6) diversos.

Conotações positivas: 7) acaso: sorte, boa fortuna, acontecimento favorável: próximo do sentido (3) pela raridade (“*minha sorte é extrema, e a aventura rara*”); 8) risco assumido voluntariamente (principalmente, audácia militar).

Até as conotações que julgamos ter valor “positivo” estão longe de assumir o caráter voluntarista e empreendedor dos *Merchant adventurers*. Só a audácia militar parece ser exceção: ainda assim, confina mais, nos exemplos citados, com a “fúria francesa” dos que com o ato de vontade determinada e responsável.

REPARTIÇÃO DAS CONOTAÇÕES DO TERMO AVENTURA
NA LITERATURA FRANCESA (1556-1643)

1	2	3	4	5	6	7	8	Total
infortúnio	extraordinário	acaso	superstição	ligação	diversos	boa sorte	risco	
38	11	26	4	8	4	10	8	109

Está bastante claro que a valorização da *aventura* no sentido de empreendimento corajoso e responsável é completamente marginalizada, pelo menos na representação literária desse período 1556-1643, quando são desenhadas e instaladas as grandes linhas da Contra-Reforma.

A acepção geral do termo é neutra (para quase a metade das ocorrências) ou desfavorável (para mais de um terço). Será preciso esperar o século XIX — era da decolagem industrial francesa — para que a aventura seja um empreendimento, implique em competências, possa ser vivida por “cavaleiros da indústria” e não mais pelos D. Quixotes.

Se existiu uma “aventura européia”, segundo o título da obra de Léo Molin, é forçoso admitir que a literatura francesa não tem pressa de levá-la em consideração.

Lucro, empreender, invenção

Examinemos, num *corpus* ainda mais vasto (7.815 exemplos, de 1556 a 1799), os seguintes termos: lucro, empreender, invenção.

As *Traçédias Santas*, de Des Masures (1566), valorizam a noção de lucro num contexto escatológico.

*Mas vós (se me credes, e tendes grão anelo
De deixar a terra, e alcançar a celeste vida),
Sem muito vos prender à coisa que não serve,
Extrai antes lucro do bem que não se perde.**

O verbo “empreender” é associado ao risco inconsiderado, ao excesso, que é preciso evitar o mais possível:

*Não convém ao homem empreender nem fazer
Dum conselho mui ligeiro um negócio mui pesado
Por isso no campo ninguém é tão intrépido que ouse
Empreender ganhar o que o rei propõe,
Por mais que seja excelente e de valor.***

O verbo chega a ser associado a traição e risco de morte, como o será também na *Tróade* de Garnier. Desse mesmo dramaturgo, a *Antígona* (1579) dá interessante destino ao verbo *empreender*, utilizado seis vezes: cinco em contexto negativo.

Em Ronsard o termo empreender designa uma ação impossível, quimérica (*O Segundo Livro dos Amores*, 1578)

Charron reserva *empreender*⁸ para a trama de ações nefastas e destrutivas, que acompanham “o tumulto e o perigo” (*ibid.*, p. 401). Pode ser benéfico *empreender*, mas indiretamente: “O amor é saudável quando se empreende ferir e ofender um pouco, para lucrar muito...” (*ibid.*, p. 500). “*Empreender*” evoca o corte do bisturi, tão doloroso quanto salutar. Não se trata absolutamente do cavalo-de-batalha da *sabedoria* louvada por Charron. A *resistência ao empreendimento* é, ao contrário, um preceito da *sabedoria*: nada se empreenderá individualmente, sem o conselho familiar. “O quarto (preceito) é *não fazer*, acionar, *empreender nada* que seja importante sem a opinião, consentimento e aprovação dos pais...” (*ibid.*, p. 561).

A “*invenção*” é “menos natural porém mais ambiciosa” do que a verdade: é uma expressão da violência, do descomedimento humano que quer

* “*Mais vous (si me croyez, et avez bonne envie / Laisser la terre, et tendre à la celeste vie) / Sans tant vous arrester à chose que ne sert, / Faites plutôt profit du bien qui ne se perd.*”

** “*Il ne convient à l'homme entreprendre ni faire / D'un conseil trop léger un trop pesant affaire / Aussi n'est-il au camp nul si hardi qui ose / Entreprendre gagner ce que le roi propose, / Tant soit ce qu'il présente excellent et de prix.*”

“empreender pôr em ação os altos e fortes poderes, e dessa maneira espalhar o alarme e a confusão.” Há sempre um quê de presunção infiltrando-se nesse termo, que, aliás, expressa algo próprio dos ricos ou dos espíritos fortes.

A invenção é arrolada no campo da falsidade. Vejamos Charron (*Da sabedoria*, 1601): “Há seis ou sete coisas que movem e conduzem os espíritos proprietários e os fazem estimar coisas falsas, das quais se acautelarão os sábios. São elas: a novidade, a raridade, a extravagância, a dificuldade, o artifício, a invenção, e sobretudo a ostentação, o exibicionismo, o aparato.”

Assinalemos, para apreciar o impacto dessas doutrinas, a importante difusão do livro de Charron, verdadeiro vade-mécum do homem honrado no começo do século XVII — quando a França sepultará a imaginação barroca.

Palavras e males da mentalidade econômica

Pesquisa semelhante serviu mais recentemente para a elaboração do *Dicionário Histórico de Língua Francesa* (Le Robert).⁹ Extraímos dele algumas ilustrações suplementares ou complementares.

Vejamos *comércio*: seu significado econômico é logo ocultado. No século XVI (1540) adquire o sentido abstrato de relação recíproca — trate-se de conduta social ou de relações carnavais. O adjetivo *comercial* terá valor pejorativo; quanto aos termos *comercializar* e *comercialização*, sua aparição tardia é eloquente (1872 e 1904).

De início limitado ao domínio jurídico, *innovar* será introduzido como verbo intransitivo por Calvino (1541). E a palavra *inovação* será introduzida por Amyot (1559).¹⁰

Iniciativa é atestada no século XVI (1567) com o sentido de “ação de alguém que é o primeiro a propor, a organizar alguma coisa”. Mas o sentido político e constitucional do termo será prisioneiro de uma prática parlamentar: em 1790, *iniciativa* é o “direito de submeter à autoridade competente uma proposição com o intuito fazê-la adotar”. Em 1803 a palavra toma o sentido de “liberdade de escolher”, e em 1842 o de “disposição para empreender, qualidade de decisão”.¹¹

Economia, na França, sofre a partir do século XVI um recuo semântico muitíssimo interessante. Até então designava a administração doméstica, dominial e estatal dos bens. Restringe-se cada vez mais, até designar apenas a “gestão em que se evita toda a despesa inútil”.¹² Obcecada pela poupança, a economia não é área de iniciativa e de risco, mas de controle e reserva.

No século XVII (1669) *novo* passa a ter conotação irônica: “que apresenta as mesmas características que uma personagem célebre”, não sem *vã pretensão*: “um novo Virgílio”. Do mesmo modo, a valorização da noção de *novidade* é tardia: começa com Stendhal. Assinalamos alhures a má fortuna do termo *inovador*, sinônimo de louco, cismático, perigoso.

A origem negativa do termo *emprender* bem poderia atestar a desconfiança manifestada quando se trata de dar nome à atividade dos comerciantes, artesãos, exploradores quando assumem o primeiro plano da história econômica. Em francês antigo, o verbo significa atacar (século XII), interpelar, acusar, atingir (tratando-se de doença; este sentido perdurará até o século XIX).

Já vimos o valor de ardil, sedução, fraude que era associado à ação de *emprender*.^{*} Sua aplicação às relações mercantis remonta, ao que parece, a 1671, em consequência de uma confusão com o verbo *emprendre*^{**} (começar, pôr em execução). Essa confusão não é inocente: “*Se existe desprezo no mundo, é pelo comerciante.*” O termo *empreendedor* atravessou a Mancha com outro espírito, pois deixará de significar, como na França, “empreiteiro de construção ou obras públicas” e se tornará sinônimo de “criador e chefe de empresa” nos países anglo-saxões. Tomará o lugar de *undertaker*, relegado ao sentido de empresário... funerário. Na França, neste sentido, é um... anglicismo.

Tomado do italiano *mercantile*, “que se relaciona com o comércio” (século XIV), essa palavra ganha em francês (1551) valor pejorativo, até injurioso. Até pela pena de Holbach significa “atraído pelo chamariz do ganho”, e o derivado *mercantilismo* designa primeiramente avidez de ganho.¹³

Surpreendente é a regressão do adjetivo *mercantil*: no século XIII ainda designava “algo com as qualidades requeridas para ser vendido” (1215), donde o sentido de “vendável, de boa qualidade” (1238), que perdura na expressão “*loyal et marchand*”.^{***} No século XVII significaria vulgar, pouco distinto. As *preciosas ridículas* objetam ao pai e tio, o burguês Gorgibus, que quer casá-las com dois cavalheiros vulgares: “Existe algo mais mercantil que esse procedimento?”

Em fins do século XVIII, o emprego do termo *indústria* é reservado à “atividade econômica que tem por objetivo a exploração de riquezas minerais, de fontes de energia, e a transformação de matérias-primas em produto fabricado”, e exclui, por conseguinte, o comércio e a agricultura.

Mas a pré-história deste termo é carregada de sentidos. O matiz de zelo e atividade, herdado do latim *industrius*, esfuma-se diante do de maquinação (que existe também em latim: *Quid struis?* “Que estás maquinando”, pergunta Dido a Enéias).

No século XV (1467) a palavra significava também: “profissão que comporta atividade manual e exige certa engenhosidade”;¹⁴ mas a locução *culpable industrie*^{****} destinge o termo, que se associa a astúcia desde o final do século XV. Viver de *indústria* (1694) é viver de *expedientes* — como farão tantos “cavalheiros de indústria”.

* Em francês, *entreprendre*. (N. do R.)

** Verbo francês antigo e hoje desusado. (N. do R.)

*** Literalmente, “leal e mercantil”. (N. do R.)

**** Censurável indústria. (N. do R.)

Sem reputação tão ruim, os termos *inventor* e *inovador* estão ligados à imaginação romanesca e à rejeição do real.¹⁵ No século XV (1431), a palavra *invenção* designa a ação de imaginar algo que se toma por verdadeiro: uma mentira. Por volta de 1485, é atestado o sentido de descoberta do real, mais positivo — mas a conotação de ilusão ou de malogro é conservada durante muito tempo.

A invenção é amaldiçoada, porque quer transformar a existência concreta: ela enfrenta a hostilidade, a desconfiança, a calúnia. “Inventa”, dirá Balzac¹⁶ quatro séculos depois, “e morrerás perseguido como um criminoso; copia, e viverás feliz como um rei.”

Apêndice 14

IGUALDADE ENTRE A MULHER E O HOMEM

Os quadros seguintes são extraídos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), tal qual publicado no *Relatório Mundial sobre o Desenvolvimento Humano 1995*.¹ Essa obra trata da “igualdade sociológica entre os sexos” com indicadores e quadros. Retivemos apenas os números concernentes aos países industrializados.

“O Indicador Sexo-específico do Desenvolvimento Humano (ISDH)” mede o nível de desenvolvimento alcançado, levando em conta as desigualdades sociológicas entre as mulheres e os homens. É calculado segundo os valores do rendimento, o nível de educação (índice bruto de escolarização combinado — primária, secundária e superior, 1992) e a expectativa de vida para as mulheres e os homens:

ÍNDICE DAS DISPARIDADES ENTRE OS SEXOS
PARA O DESENVOLVIMENTO NOS PAÍSES INDUSTRIALIZADOS

Classificação dos países	ISDH	Classificação dos países	ISDH
Suécia	0,919	Reino Unido	0,862
Finlândia	0,918	Itália	0,861
Noruega	0,911	Bélgica	0,852
Dinamarca	0,904	Suça	0,852
EUA	0,901	Países-Baixos	0,851
Austrália	0,901	Portugal	0,832
Franga	0,898	Grécia	0,825
Japão	0,896	Irlanda	0,813
Canadá	0,891	Espanha	0,795
Austria	0,882	Luxemburgo	0,795
Nova Zelândia	0,868		

O índice da participação das mulheres (IPF) na vida econômica, política e profissional responde à pergunta: “Os homens e as mulheres são igualmente capazes de participar ativamente na vida política e econômica e de tomar parte nos processos de decisão?”

Ele leva em conta os indicadores de funções governamentais e de representação parlamentar, de funções administrativas e de quadros, de em-

pregos de técnicos e profissões liberais. (No caso da França, o índice foi estabelecido antes da formação, em julho de 1995, do governo Juppé, que contava 12 mulheres e 31 homens).

Uma anomalia: a Suíça, sociedade mista que, todavia, pode ser considerada “etologicamente protestante” e até protótipo de “sociedade de confiança”, não admitiu o voto das mulheres senão após a Segunda Guerra Mundial.

ÍNDICE DA PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES
NA VIDA POLÍTICA, ECONÔMICA E PROFISSIONAL NOS
PAÍSES INDUSTRIALIZADOS

Classificação dos países	IPM	Classificação dos países	IPM
Suécia	0,757	Luxemburgo	0,542
Noruega	0,752	Suíça	0,513
Finlândia	0,722	Reino Unido	0,483
Dinamarca	0,683	Bélgica	0,479
Canadá	0,655	Irlanda	0,469
Nova Zelândia	0,637	Espanha	0,452
Países-Baixos	0,625	Japão	0,442
EUA	0,623	Portugal	0,435
Austria	0,610	França	0,433
Itália	0,585	Grecia	0,343
Austrália	0,568		

Constata-se, assim, que as sociedades de desconfiança são sociedades “machistas”.

Apêndice 15

ÍNDICE DA CORRUPÇÃO 1995 NOS PAÍSES INDUSTRIALIZADOS

Este índice foi publicado conjuntamente pela *Transparency International*.¹ ONG com sede em Berlim, e por um economista da Universidade de Göttingen, o Dr. Conde Johann Lambsdorff. É resultado de uma média das apreciações feitas por homens de negócios e jornalistas financeiros. Compõe-se de três colunas. A primeira é a tabela da integridade geral (vai de 0 a 10). A segunda fornece o número de pesquisas feitas em cada país por diversos organismos (três emanam do *Relatório sobre a Competitividade Mundial 1992-1994*, do Instituto para o Desenvolvimento dos Negócios de Lausanne; três saíram do escritório de previsão Political and Economic Risk Consultancy de Hong-Kong para 1992-1994; e um de uma sondagem mais antiga — 1980 — do Business International de Nova York). A terceira coluna reflete a variação nas tabelas: assim, um índice muito baixo é o sinal de grande concordância entre as pessoas consultadas no decorrer das sondagens; uma cifra elevada ressalta fortes divergências de opinião. Decidimos reter as cifras concernentes aos 22 países mais industrializados dentre os 41 países do mundo do estudo inicial.

Entre os treze primeiros, uma única cifra se refere a uma nação com predominância católica: a Irlanda (nº 10).

Classificação dos países	Grau	Número de sondagens	Variação
1. Nova Zelândia	9,53	4	0,07
2. Dinamarca	9,32	4	0,01
3. Finlândia	9,12	4	0,07
4. Canadá	8,87	4	0,44
5. Suécia	8,87	4	0,11
6. Austrália	8,80	4	0,54
7. Suíça	8,76	4	0,32
8. Países Baixos	8,69	4	0,63
9. Noruega	8,61	4	0,78
10. Irlanda	8,57	4	0,61
11. Reino Unido	8,57	4	0,17
12. Alemanha	8,14	4	0,63
13. EUA	7,79	4	1,67
14. Áustria	7,13	4	0,36
15. França	7,00	4	3,32
16. Bélgica-Luxemburgo	6,83	4	3,08
17. Japão	6,72	7	2,73
18. Portugal	6,36	3	0,66
19. Espanha	4,83	4	2,57
20. Grécia	4,04	4	1,63
21. Itália	2,99	4	6,92

Espantosa escala, da maior transparência dos países reformados à maior dissimulação das nações "romanas". Aqui, a confiança reina e alimenta a transparência. Lá, desconfiança e corrupção alimentam-se uma à outra, como se alimentam suspeitas.

ÍNDICE DE COMPETITIVIDADE

O último relatório conhecido sobre a competitividade mundial (*The World Competitiveness Report*, 1995, Genebra) integra em sua classificação um máximo de critérios originais. Além dos parâmetros macroeconômicos clássicos (PIB por habitante, desempenhos de inflação ou do comércio exterior, infra-estrutura, meios de comunicação ou equipamentos industriais), o World Economic Forum de Genebra e o International Institute for Management Development de Lausanne levaram em conta fatores sócio-econômicos, como o nível de educação ou os problemas de criminalidade. Uma pesquisa de opinião feita com 21.000 responsáveis de empresa permite, ademais, incorporar à classificação parâmetros como ambiente administrativo e governamental, organização do trabalho, qualidade dos serviços financeiros etc.

Essas classificações atestam a impressionante remanência da divergência etológica que é o próprio objeto da presente obra. Ela exprime-se na divergência entre nações de tradição protestante (ou que aderiram aos princípios da Reforma protestante) e nações de tradição romana, menos flexíveis, mais desconfiadas da inovação, mais hostis às reformas econômicas e administrativas.

Numerosas classificações parciais foram feitas — nada menos que 378 critérios. Por exemplo, o das despesas públicas em matéria de educação (*The World Competitiveness Report*, 1995, p. 720; classificação feita para o ano de 1992), o das inscrições no ensino superior (*ibid.*, p. 723), o do espaço concedido às línguas estrangeiras (*ibid.*, p. 465), que são particularmente significativos — isto é, particularmente lisonjeiros para as nações “etologicamente protestantes”. Sua predileção pelos modernos instrumentos de comunicação aparece com a classificação por número de assinantes de telefone celular portátil com relação ao número de habitantes (*ibid.*, p. 599). E assim por diante.

Falta-nos espaço para reproduzir todas as classificações. Basta reproduzir, em seguida, a classificação que as sintetiza.

CLASSIFICAÇÃO MUNDIAL DA COMPETITIVIDADE (1995)

1. Estados Unidos	17. França	33. Indonésia
2. Cingapura	18. Reino Unido	34. China
3. Hong-Kong	19. Bélgica/Lux.	35. Filipinas
4. Japão	20. Chile	36. Colômbia
5. Suíça	21. Malásia	37. Brasil
6. Alemanha	22. Irlanda	38. Rep. Chega
7. Países Baixos	23. Israel	39. Índia
8. Nova Zelândia	24. Coreia	40. Turquia
9. Dinamarca	25.. Islândia	41. Jordânia
10. Noruega	26. Tailândia	42. África do Sul
11. Taiwan	27. Egito	43. Grécia
12. Canadá	28. Espanha	44. México
13. Áustria	29. Argentina	45. Polónia
14. Austrália	30. Itália	46. Hungria
15. Suécia	31. Portugal	47. Venezuela
16. Finlândia	32. Peru	48. Rússia

A presença de “Novos Países Industrializados” (Cingapura, Hong-Kong, Taiwan, imitadores do modelo anglo-saxão) em bom lugar na classificação sugere a presença ativa do *ethos de confiança competitiva*, tal como o definimos. Se esses países não são historicamente marcados pela Reforma protestante, por outro lado, graças a disposições mentais propícias, cultivaram a inovação, a comercialização, a iniciativa económica... Conquanto na dependência de um estudo de caso, poderíamos chamá-los países “etologicamente protestantes”.

O restante da classificação é efetivamente conforme às nossas hipóteses: nenhum país “católico” antes do décimo terceiro; apenas um até o décimo sétimo. Duas exceções protestantes: o Reino Unido, em décima oitava posição (vítima desde o *Welfare State* de 1945, do que chamamos em *Le Mal français* “a síncope inglesa”), e a Islândia, em vigésima quinta posição.

O caso da África do Sul é evidentemente explicado pela desarmonia social e económica.

NOTAS

Página 7

1. François Véron de Forbonnais, *Considérations sur les finances d'Espagne* (1753; 2ª ed. em Madri, e em Paris por Lamy, quais des Augustins, 1781, p. 188).

2. Despacho do cônsul da França em Gênova, Arquivos Nacionais, Relações Exteriores, B1, 331-2, 25 de novembro de 1713.

Introdução

1. *Du "miracle" en économie*, Paris, Odile Jacob, 1995, pp. 39 sq. e 84-85.

Primeira parte ANTES DA DIVERGÊNCIA

Capítulo 1: Em busca das origens: "decolagem" ou "divergência"?

1. *Die Grosse Wende*, Hamburgo, Claasen und Goverts, 1948.

2. Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, t. 1, *Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, Paris, Flammarion, 1980, cap. 1, p. 19.

3. Immanuel Wallerstein, *op. cit.*, p. 22

4. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe 500-1850*, Londres, Edward Arnold, 1963.

5. Cf. Yves Renouard, *Les villes d'Italie à la fin du X^e siècle au début du XIV^e*, 2 vols., Paris SEDES, 1969, t. 1, p. 15.

6. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (designado daqui por diante CMEC), Paris, Armand Colin, 1979, t. 3, p. 77. Cf. J. Bühler, *Vida y cultura en la edad media*, 1946, p. 204.

7. Pierre Chaunu, *L'Expansion européenne*, 2ª ed., Paris, PUF, 1983.

8. Pierre Chaunu, in Pierre Léon (dir.), *Histoire économique et sociale du monde*, Paris, Armand Colin, 1977 (designado daqui por diante PLHESM), t. 1, p. 55.

Capítulo 2: Situação da cristandade ocidental

1. Ogier d'Anglure, *Voyage de Jérusalem*, in A. Pauphilet (ed.), *Jeux et Sapience du Moyen-Age*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 443.

2. Maurice Daumas (dir.), *Histoire générale des techniques*, t. 2: *Les premières étapes du machinisme*, Paris, PUF, 1965, pp. 221-222.

3. Cap. XX, Paris, Librairie générale française, 1962, t. 1, p. 151.

4. *Ibid.*, p. 160.

5. Mesma resistência das cidades na Inglaterra (exemplo de Bristol em 1346), onde 150 moínhos de prensagem são instalados nos séculos XII e XIII. E. M. Carus Wilson, "The woollen industry", in *Cambridge Economic History*, Cambridge, CUP 1952, t. 2, p. 409. Cf. Braudel, *CMEC*, t. 3, p. 470.

6. *Batavia illustrata*, 2 vols., Londres, 1728, pp. 258-259.

7. Indicações dadas por G. Duby: *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire IX^e, XV^e siècle)*, Paris, Aubier, 1962.

8. Pierre Bezukh. *La société féodo-marchande*, Paris, ed. Anthropos, 1983, p. 124. O autor reporta-se às penetrantes análises de Henri Sée em *Louis XI et les villes*, Paris, Hachette, 1892.

9. Pierre Bezukh. *op. cit.*, p. 125.

Capítulo 3: Depois da Grande Peste, ou fazer o mesmo com menos homens

1. In *Trois millions d'années, quatre-vingts milliards de destins*, Paris, Laffont, 1990, p. 221.

2. Cf. M. H. Gelting, "Affranchis para la peste?", in *L'Histoire en Savoie Magazine*, dezembro 1993, p. 9.

3. W.W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Le Seuil (Points-Economie), 1970, p. 14.

4. Fernand Braudel, *CMEC*, t. 1, p. 90.

5. Bartholomé Bennassar, in *PLHESM*, t. 1, p. 479.

6. *Ibid.*, t. 1, p. 477.

7. In Guy Fourquin, *PLHESM*, t. 1, p. 332.

8. John U. Nef, *La naissance de la société industrielle et le monde contemporain*, Paris, Armand Colin, 1964.

9. Cf. *Ulysse français, ou le Voyage de France, Flandres et Savoie*, Paris, 1643, pp. 52-53. Cf. Braudel, *CMEC*, t. 3, p. 21.

10. *Das Zeitalter der Fugger*, Iena, Fischer, 1912.

11. Henry Phelps Brown et Sheila Hopkins, *A Perspective on Wages and Prices*, Londres, New York, Methuen, 1981.

12. Bartholomé Bennassar, in *PLHESM*, t. 1, p. 401.

13. *Discours I*, cap. 5.

Capítulo 4: Sob o signo de Gutenberg

1. P. Chaunu, *Église, Culture et Société, 15170-1620*, Paris, SEDES, 1981, p. 153.

2. Emmanuel Todd, *L'Invention de l'Europe*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 141. Pode-se pensar nos ataques fulminantes de Lutero endereçados *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), intr., trad. e notas de M. Gravier, Paris, Aubier, 1944, pp.

94-95: “É uma fábula que eles inventaram por blasfêmia, e não podem sequer citar uma única sílaba para provar que cabe unicamente ao Papa interpretar as Escrituras e confirmar sua interpretação; eles se deram esse direito” (trad. remanejada).

3. Cf. Herbert Lüthy, *Le Passé présent, combats d'idées de Calvin à Rousseau*, Mônaco, éditions du Rocher, 1965, p. 37.

4. Para que a data faça mais sentido, retêm-se apenas os signatários com idade entre 20 e 25 anos: para cada data é, portanto, o desempenho da geração chegando à idade adulta que é examinada. Além disso, a pesquisa só enfoca os homens.

5. Feito no início da década de 1980, o estudo só inclui os países aquém da “cortina de ferro”.

6. Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 107.

7. A Imprensa em 1480: *Source*: Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 107.

8. A decolagem cultural: *Source*: *ibid.*, p. 147.

9. *Id.*, *ibid.*, p. 133, p. 135.

10. Egil Johansson, “The history of literacy in Sweden”, in Harvey Graff et al., *Literacy and Social Development in the West*, Cambridge, CUP, 1981, pp. 151-182.

11. Pitirim A. Sorokin, *Society Culture and Personality*, New York, Harper and Brothers, 1947, pp. 540 sq.

12. *Tableau du mariage représenté au naturel*, Orange, E. Voisin, 1635, p. 226, in Linda Timmermans, *L'Accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 815.

13. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, S. Chappelet, 1624, Livro V, seção VI, in Linda Timmermans, *op. cit.*, pp. 843-844.

14. Natalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle* (1975), Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 127-129, citado por Linda Timmermans, *op. cit.*, pp. 29 e 867.

Capítulo 5: O momento de Erasmo

1. Numa carta a Servais Roger, de 8 de julho de 1514, Erasmo declara: “Tenho horror às cerimônias e sou apaixonado pela liberdade”, *Œuvres choisies*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 272.

2. *Ibid.*, p. 259.

3. *Ibid.*, p. 260.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 262.

6. *Ibid.*, p. 268. Destaque nosso.

7. *Ibid.*, p. 58. Destaque nosso. Ver igualmente p. 75. “Se tens confiança em ti mesmo...”; ou ainda, p. 83, o exemplo do “médico de confiança”.

8. *Ibid.*, p. 59.

9. *Ibid.*, pp. 312-315. Trata-se de lição no sentido filológico de leitura, decifração, e, de modo mais geral, interpretação.

10. *Éloge de la folie*, XXVIII, XXIX, onde iniciativa se opõe a escrupulo.

11. Carta a Dorp, *ibid.*, p. 297; igualmente, *Éloge de la folie*, *ibid.*, p. 188.
12. *Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 318. Destaque nosso.
13. *Ibid.*, *Annotations sur l'Evangile*, p. 483.
14. *Ibid.*, pp. 450-451. Exortação (no início da edição do *Nouveau Testament*, 1516).
15. *Ibid.*, p. 451.
16. Ver por exemplo o começo do *Enchiridion*, ou ainda o comentário das *Béatitudes*, pp. 76 sq. e 540 sq.
17. *Adages*, nº 812: "Exigir tributo de um morto", *ibid.*, p. 364.
18. *Ibid.*, p. 375.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 377
21. *Ibid.*, pp. 374-375.
22. Erasmo, *Codicille d'or ou petit recueil*, extraído de *Institution du Prince chrétien*, e traduzido para o francês pela segunda vez, 1665. Máxima nº 35, pp. 87-88. Lembremos que a *Institution* foi escrita em 1516 para o futuro Carlos V, na época com 16 anos.
23. *Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 272. Destaque nosso.
24. *Ibid.*, p. 59. Destaque nosso.
25. Michel Veissière, *Autour de Guillaume Briçonnet 1470-1534*, Provins, 1993, pp. 271 e 213-216.
26. *Ibid.*, pp. 266-267.
27. Erasmus *possuit ova*, *Luther eduxit pullos*.
28. M. Batalillon, *Erasmus et l'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Genebra, E. Droz, 1937, p. 493.

Segunda parte

A DIVERGÊNCIA RELIGIOSA

Capítulo 1: Sob o olhar de Igreja

1. Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Paris, Le Seuil (Points Histoire), 1981, t. 1, *Des origines aux temps modernes*, p. 92.
2. *Ibid.*, t. 1, p. 95.
3. *Ibid.*, t. 1, p. 93.
4. *Ibid.*; cf. *Summa theologiae*, IIa, IIac, *Quaestio*. LXXVII, art. 7
5. Mesma questão, art. 4, 2ª resp.
6. *Ibid.* Antonino de Florença dirá a mesma coisa, um século e meio depois (*Summa moralis*, III, 8, 3, IV).
7. *Ibid.*, art. 4.
8. Marco Polo, edição de Paris, 1556, BN 0 1266, pp. 11 a-b.
9. *Summa moralis*, II, I, 16, ii
10. In Régine Pernoud, *op. cit.*
11. *Essais*, I, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, t. 1, p. 153.

Capítulo 2: O tabu do empréstimo

1. *Deuteronomio*, XXIII, 20, 21.

2. *Aristóteles, Les Politiques*, Livro I, 10, 1258b. Tradução Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 122. “Essa arte de adquirir (em detrimento dos frutos da terra e dos animais), como o dissemos, tem duas formas, uma forma comercial e uma forma familiar: esta é indispensável e louvável; a que concerne à troca, ao contrário, é condenada a justo título, pois não é natural, é feita em detrimento de outros.” Em seguida a esse texto, a condenação da profissão de usurário é pronunciada: “É perfeitamente normal odiar a profissão de usurário, pelo fato de que seu patrimônio vem do próprio dinheiro, e que este não foi inventado para isso. Porquanto ele foi feito para a troca, ao passo que os juros só multiplicam. E é daí que veio seu nome: as crianças são de fato semelhantes a seus pais, e os juros são dinheiro nascido do dinheiro.” Aristóteles faz um jogo de palavras com *tokos*: criança e juros.

3. Sourate 2, 275-276.

4. Santo Ambrósio de Milão, *De Tobia*. No século XV Bernardino de Siena retomará essa argumentação. Citado por Louis Hyde, “*Don et usure*”, 1ª e 2ª partes, in *Revue du Mauss*, nº 11, 1991, p. 148.

5. Assim proclama o cânon do Concílio de Elvira (por volta de 300): “*si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri*” (“ele deve ser deposto e excomungado”), *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 2, col. 2329. O mesmo ocorre nos Concílio de Arles (314) e no de Nicéia (325). É o Concílio de Clichy (626) que estende a proibição da usura a todos os cristãos.

6. “*Veniunt kalendae, parit sors centesimam; veniunt menses singuli, generantur usurae*”, *Dictionnaire de Droit canonique* (daqui por diante DDCA), Paris, Le Touze et Ané, 1965, sob a direção de R. Naz: artigo “Juros e usura”, de Auguste Dumas, vol. 5, col. 1475-1518. É importante lembrar que a usura não é uma taxa de empréstimo de dinheiro excessiva, mas qualquer soma, por menor que seja, exigida a título de lucro em virtude de um empréstimo. “*Quod cumque sorti accedit, usura est*”: “é declarado usurário todo o excedente fornecido pelo prestatário ao prestamista”, *ibid.*, col. 1783.

7. “*Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges...*”, *Deuteronomio*, XXIII, 19. Cf. também *Levítico*, XXV, 36-37. “*Ne accipias usuras ab eo nec amplius quam dedisti... Pecuniam tuam non dabis ei ad usuram et frugum superabundantiam non exiges.*” Os outros textos mencionados por Auguste Dumas (*Êxodo*, XXIII, 25; *Ezequiel*, XVIII, 5, 13) não recorrem a essa metáfora. Nem por isso são menos ameaçadores. O pecado da usura é acompanhado de pena de morte. A Igreja Católica a substituirá, até o século XIV, pelas penas eternas. Ganha-se com a troca?

8. A Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986, p. 34. Cf. igualmente pp. 21-24 para os fundamentos das Escrituras da condenação da usura, e 25 e seguintes os textos da tradição precisando a condenação: concílios, decretos, bulas, decretais — que analisamos de outro ponto de vista, com base no *Dictionnaire de Droit canonique*, *op. cit.*

9. *DDCA*, vol. 5., col. 1476-1477.

10. *Ibid.*, col. 1477.

11. *Ibid.*

12. "*Pecunia, quantum est de se, per ipsam non fructificat; sed fructus venit aliunde*", *DDCA*, vol. 5, col. 1483. Leão X conservará em 1515, no preâmbulo da constituição *Inter multiplices* (V Concílio de Latrão), essa definição da usura: "Quando há esforço para procurar obter um ganho pelo uso de uma coisa, que não germina sem que se contribua com algum trabalho...", *ibid.*, col. 1492. A origem aristotélica está na *Política*, I, 105, 1258b 6-9.

13. "*Nummus non parit mumum*", *ibid.*

14. Lucas, VI, 35. *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Le Cerf, 1976, p. 213.

15. Versículo 34.

16. Jacques Le Goff, *op. cit.*, pp. 14-15

17. Dante, *Inferno*, canto XVI, versos 73-74.

18. *Ibid.*, canto XVII, versos 1-3, 7-12.

19. *Ibid.*, canto XI, 95-96: "*usura offende la divina bontade*".

20. *Ibid.*, canto XI: "*Pusuriere altra via tene*".

21. Deus ignora a novidade. Dante o chama (*Purgatorio*, X, 94) aquele "que jamais viu coisa nova": *che mai non vide cosa nova*.

22. *Summa theologica*, IIa, IIae, *Quaestio LXXVIII*. Encontrar-se-á uma versão em francês em Paul Gemähling, *Les grands économistes*, Paris, Génin, 1925.

23. *Summa moralis*, II, I, 7, XVIII.

24. Citado por Paul Gemähling, *op. cit.*, p. 20, nota 5. Turgot combaterá o argumento em *Mémoire sur les prêts d'argent*, 1769, § XXVI sq. Viu-se sua primeira refutação em *La lettre de Jehan Calvin à quelqu'un de ses amis*.

25. Quesnay, *Du commerce*, Primeiro diálogo in *Physiocratie*, Paris, Flammarion, 1991, p. 301.

26. *Ibid.*

27. *Traité des monnaies et autres écrits monétaires du XIV^e siècle*, de Nicolas Oresme, Bartole de Sassoferrato, Jean Buridan, textos reunidos e introduzidos por Claude Dupuy, e traduzidos por Frédéric Chartrain, Paris, La Manufacture, 1989, cap. XVII, p. 71.

Capítulo 3: As tolerâncias duvidosas

1. *DDCA*, vol. 5, col. 1487 na portaria de dez. de 1312.

2. *Ibid.*, vol. 5, col. 1490. As taxas de usura aproximam-se de 45% ao ano, prática tão antieconômica quanto a proibição pura e simples.

3. Auguste Dumas assinala o *Traité de la pratique des billets* do doutor em teologia Lecorreur, Mons, 1648; o *Traité des prêts de commerce*, anônimo, Lille, 1738; e o tratado sobre *Le prêt de commerce*, do cardeal de La Luzerne, publicado em 1823; *DDCA*, vol. 5, col. 1507.

4. *Ibid.*

5. Artigo 202, *ibid.*

6. *Ibid.*, col. 1508.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, col. 1509.

10. *Ibid.*, col. 1511.

11. *Ibid.*, col. 1505

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

Capítulo 4: Calvino, ou a distinção libertadora

1. DDCA, vol. 5, *op. cit.*, col. 1492.

2. Cf. Henri Hauser, "À propos des idées économiques de Calvin". Extraído de *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, 1931.

3. André Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (designado daqui por diante PESC), Genebra, Georg, 1959, p. 167. Em *Naissance et Affirmation de la Réforme*, 6ª ed., Paris, PUF, 1991, p. 313. Jean Delumeau matiza o quadro de uma Genebra próspera no século XVI, invocando os trabalhos de André E. Sayous (1934-1935) sobre o sistema bancário genebrino nos séculos XVI a XVIII. Mas corrige esse matiz com J.- F. Bergier (1962).

4. PESC, p. 472. Bieler remete à sua análise textos de Calvino, p. 458.

5. *Quaestiones juridicae*, in *Johannis Calvin Opera Omnia* (daqui por diante J. C. *Opera Omnia*), "quid expediat et quatenus", t. X, Brunsvicg, 1871.

6. *Ibid.*, col. 245.

7. *Ibid.*

8. Posição citada no sínodo de 1567. Aymon, *Actes ecclésiastiques et civils...*, Haia, 1710, t. I, 2ª parte, p. 86.

9. J. C. *Opera Omnia*, *op. cit.*, t. 10, col. 246. Ver, no mesmo sentido, *Lettre à François Morel*: "Eu não queria, justificando-a, favorecer a usura, e gostaria até de que a palavra desaparecesse da terra."

10. *Ibid.*

11. Ver ainda os textos citados por Jean Delumeau, in *Naissance et affirmation de la Réforme*, *op. cit.*, pp. 312-313. Lembrar que "a taxa legal dos juros fora fixada em 1538 em 5%. Em 1557 Calvino aceitará o aumento para 6 2/3%. Sob Théodore de Bèze era geralmente de 8%".

12. J. C. *Opera Omnia*, *op. cit.*, t. X, col. 245. Calvino interpreta: o Cristo, "querendo corrigir o costume viciado de emprestar dinheiro, manda-nos emprestar principalmente àqueles de quem não há esperança de ser reembolsados", col. 246. Interpretação bem sutil e torcida em verdade.

13. *Ibid.*, col. 246.

14. *Ibid.*, col. 247.

15. *Ibid.*, col. 248.

16. *Ibid.*, col. 247. Dizendo isso, Calvino "abriu caminho para uma mentalidade nova que ele não previu nem desejou (...) e a mentalidade de uma economia monetária e de intercâmbio que se reconhece como tal, em vez de se

conceber como economia natural corrompida". Herbert Lüthy, *Le passé présent, combats d'idées de Calvin à Rousseau*, op. cit.

17. Citado por A. Bieler, *PESC*, pp. 458-459.

18. *Institution de la Religion chrétienne*, cap. XVI ("Du gouvernement civil").

19. Cf. III e IV sínodos nacionais de Orleães (25 de abril de 1562) e de Lyon (10 de agosto de 1563): "As Igrejas condenarão as usuras e toda a sorte de concussões quanto for possível; contudo, não condenarão os que receberem algum lucro de seu dinheiro, segundo portaria do Rei e as regras da Caridade." Aymon, op. cit., t. I, 2ª parte, p. 26. E também p. 35 para o sínodo de Lyon, e p. 39.

20. Ver André Bieler, *Calvin, prophète de l'ère industrielle* (daqui por diante *CPEI*), Genebra, Labor et Fides, 1964, p. 24.

21. *Ibid.*, p. 25.

22. J. Calvino, *ibid.*, p. 28.

23. Ver A. Bieler, *PESC*, p. 75.

24. *Institution...*, 1560, t. II, cap. I, § 9 in *PESC*, p. 188.

25. *Commentaire Moïse, Genèse*, cap. I, v. 26.

26. *Ibid.*, cap. 2, v. 25, citado por A. Bieler, *PESC*, p. 188.

27. Calvino, *Œuvres*, t. X, p. 25, citado por A. Bieler, *PESC*, p. 155.

28. Émile Rivoire e Victor Van Berchem: *Les sources du droit du canton de Genève*, Aarau, H. R. Sauerlander et C^{ie}, 1927-1935, 4 vols., t. III, p. 14, citado por André Bieler, *PESC*, p. 156.

29. *La confession d'Augsbourg et l'apologie de la confession d'Augsbourg*, tradução de P. Jundt, Paris, Cerf, 1989, p. 388.

30. *Ibid.*, p. 115.

31. *Ibid.*, p. 116.

32. *Ibid.*, p. 117.

33. Calvino, *Commentaire Nouveau Testament, Matthieu*, cap. 25, v. 15 e 20, citado por A. Bieler, *PESC*, p. 235.

34. *Ibid.* Destaque nosso.

35. *Ibid.*

36. A. Bieler, *PESC*, p. 308.

37. Calvino, *Sémon XVIII, Épître aux Éphésiens* (cap. 6, v. 1-4), t. LI, p. 790, citado por A. Bieler, *PESC*, p. 185.

38. Calvino, *Commentaire Moïse, Genèse*, cap. 41, v. 46, in A. Bieler, *PESC*, p. 230.

39. Daniel Alexandre e Peter Tschopp, *Finance et Politique: l'empreinte de Calvin sur les notables de Genève*, Genebra, Labor & Fides 1991. Série de entrevistas realizada por Daniel Alexandre.

40. Calvino, *Commentaire Nouveau Testament, Romains*, cap. 12, v. 1, citado por A. Bieler, *PESC*, p. 214.

41. Calvino, *Institution* (1560), t. III, cap. XIX § 8, in A. Bieler, *PESC*, p. 214. Destaque nosso.

42. Calvino, *Institution*, t. III, cap. XIV, in A. Bieler, *PESC*, p. 215.

43. *Ibid.*, cap. X, § 2, in A. Bieler, *PESC*, p. 216.

44. Vê-se quanto a doutrina canônica prepara a base da doutrina marxista. Recusando a separação entre os meios de produção e o produtor, recusando a compra ou a locação da força de trabalho e o aluguel do instrumento de produção, Marx é economicamente “católico”.

Capítulo 5: A permanência de um tabu

1. Christian Baboin-Jaubert, *Le problème du prêt à intérêt dans l'Encyclique Vix pervenit de Benoît XIV (1745) et chez Jean Calvin*, in *Le Supplément: revue d'éthique et de théologie morale* (Le Cerf), n° especial: *Entre la réalité et les valeurs: l'éthique économique*, n° 176, março de 1991, p. 115, que remete principalmente a Horold J. Laski, *Le libéralisme européen du Moyen Âge à nos jours*, Paris, éd. Émile-Paul, 1950.

2. *Dictionnaire de Droit canonique*, op. cit., vol. 5., col. 1492.

3. *Ibid.*, col. 1494.

4. *Ibid.* Completamos as indicações do DDCA graças a *Nouveaux patrons de l'usure*, do Abbé Rougane, citado na nota seguinte, pp. 77-79.

5. *Ibid.* col. 1495. Ver igualmente *Les nouveaux patrons de l'usure réfutés, y compris le dernier défenseur de Calvin sur le même sujet*, do Abbé Rougane, Paris, Veuve Hérissant..., 1789, que detalha a determinação de 1777, a qual transcreve o capitular de Carlos Magno, as regulamentações de Filipe III, de Filipe IV, de Luís XII, de Carlos IX, de Luís XIII, e em seguida as determinações até a de 1764, inclusive (pp. 77 sq.).

6. DDCA, col. 1496.

7. *Ibid.*

8. *Vix pervenit* (I.XI.1745), in Arthur Utz, *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles*, 4 vols., Basiléia e Roma, Herder, Paris, Beauchesne et fils, 1970, § 3.II, p. 1983.

9. *Vix...* § 3.III, p. 1983.

10. *Vix...* § 3.IV, p. 1983.

11. Bento XIV, *Vix pervenit*, 2ª parte, prática & 8, citado por Christian Baboin-Jaubert, *Le problème du prêt à intérêt dans l'encyclique Vix pervenit de Benoît XIV (1745)*, op. cit., p. 108.

12. DDCA, vol. 5, col. 1517.

13. Thomassin, *Traité du Négoce et de l'Usure*, 1697, p. 96, citado por Bernard Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927, p. 236.

14. *Mémoire sur les prêts d'argent* (1769), Paris, Malher et C^{ie}, 1828, art. XVII, p. 228.

15. *Ibid.*, p. 264.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, art. XXIX, p. 269.

19. Jeremy Bentham, *Défense de l'usure ou lettres sur les Lois qui fixent le taux de l'intérêt de l'argent*, 4ª ed. 1787, Paris, Malher et C^{ie}, 1828, carta II, pp. 51-52.

20. *Ibid.*, Carta II, pp. 51-52.

21. Paris, Veuve Hérisant...1789.

22. "*Item in eodem concilio seu in decretis Papae Leonis, nec non in Canonibus qui dicuntur Apostolorum, sicut et in lege ipse Dominus praecipit, omnibus omnino interdictum est ad usuram aliquid dare.*"

23. DDC4, col. 1496.

Capítulo 6: O concílio do fechamento.

1. Jacques Le Goff (ed.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1988, t. 2, p. 249.

2. *Déclaration d'ouverture du Concile de Trente*, in *Histoire des Conciles* (daqui por diante HC), de Charles-Joseph Hefele, Paris, Letouzey et Ané, 1938; t. X, 1ª parte, p. 1.

3. HC, t. X, 1ª parte, p. 633.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, Sessão VI, cânon 24, pp. 150-151.

6. *Ibid.*, Sessão VI, cânon 12, p. 142.

7. *Ibid.*, Sessão VI, cânon 8, p. 139.

8. Lutero, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, IV, 7, Leipzig, J. Ficker, 1908, t. II, p. 123, citado por Hefele, HC, t. X, 1ª parte, p. 108, que cita igualmente as *teses* de Heidelberg (1518).

9. *Ibid.*, p. 100, *Decret sur la justification*, cap. IX.

10. *Ibid.*

11. In *Œuvres complètes*, edição publicada e anotada por P. Coste em 3 tomos, 13 vols., Paris, J. Galbada, 1920-1924, t. 10, p. 503.

12. Carta 136 a M. Boisguérard, em *Œuvres complètes de H.-M. Boudon*, Petit Montrouge, ed. Migne, 1856, t. 3, col. 960.

13. 3ª ed., Paris, 1666, pp. 20-30.

14. *Summa theologica* IIa, IIae, q. 128, "*Spes, ut vitus theologica, facit confidere in Deo; sed fiducia facit confidere in se, tamen sub Deo*".

15. Hefele, HC, *op. cit.*, *Decret sur la justification*, cap. IX, p. 28; ver ainda a expressão pejorativa: "*innixus suae prudentiae*": apoiando-se em suas próprias luzes — com o apoio unicamente da sua sabedoria.

16. *Ibid.*, p. 10.

17. *Ibid.*, p. 9.

18. *Ibid.*, pp. 30-31.

19. Paris, Edme Couterot, 1706.

20. *Op. cit.*, p. 11.

21. *Ibid.*, p. 12.

22. *Ibid.*, p. 13.

23. *Ibid.*, p. 17.

24. *Ibid.*, p. 33

25. Sarpi, *Traité des bénéfices*, Amsterdã, Henry Wetstein, 1685, p. 21.

26. *Ibid.*, p. 147.

27. *Ibid.*, pp. 283-284. O inventário dos tipos de reservas vem em seguida, pp. 285-286.

Terceira parte

A DIVERGÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO

Capítulo 1: Concomitância ambígua entre dois abalos

1. In Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, op. cit., p. 186.
2. Cf. Du "miracle", op. cit., pp. 82-83.
3. *Ibid.* (designado daqui por diante ME), pp. 106-107.
4. *Ibid.*, p. 140.
5. Trad. francesa de 1680, Haia, Jean e Daniel Steucker, 1680, p. 204.
6. Bartholomé Bennassar, *PLHEDM*, t. I, pp. 402 e 446:
7. ME, p. 143.

Capítulo 2: A decolagem inglesa: a discussão sobre o começo

1. ME, pp. 149-202 (O "milagre" inglês. O *ethos* do comerciante britânico).
2. ME, pp. 151-152.
3. Ann Kussmaul, "England's Industrial Evolution (1541-1840)", 1991, artigo "em circulação" ainda não editado em 12 de dezembro de 1991.
4. Suas fontes mais consultadas são: Brian Mitchell, *European Historical Statistics 1750-1975*, 2ª ed., Londres, Macmillan, 1980, e Phyllis Deane & William A. Cole, *British Economic Growth 1688-1959. Trends and structure*, Cambridge, CUP, 1962.
5. Trata-se de uma espécie de "índice de Balassa", que mede em libras constantes a quantidade = Exportações de produtos domésticos + Importações + Reexportações. Os dois índices são dados em logaritmos: as cifras indicam a taxa de crescimento médio do índice.

Capítulo 3: A divergência colonial

1. Michel Morineau, *PLHESM*, t. 2, p. 82.
2. *Ibid.*, p. 105.
3. *Ibid.*
4. Ver Henry Hobhouse, *Seeds of Change*, New York, Harper and Row, 1985, pp. 59 sq.
5. Michel Morineau, *PLHESM*, t. 2, p. 125.
6. ME, p. 113.
7. *Ibid.*, p. 116.
8. *Ibid.*, pp. 109-123 e 172-175.
9. *Instructions* de Browne a Macartney, 11 de abril de 1792, Washington State College, Pritchard Collection, nº 31, ponto 15.
10. Henri Bourde de la Rogerie, "Hélène Boullé femme de Samuel de Champlain", trecho de *Mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, t. 63, 1937, Rennes, Imprimerie centrale, 1938.
11. "Champlain était-il huguenot?", de N. W., in *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 1912, p. 275.

12. *Ibid.*, p. 276.

13. Pierre Deyon, *PLHESM*, t. 2, p. 245.

14. *Les Oisivetés*, Paris, J. Cobread, 1842, t. IV, pp. 32-34.

Capítulo 4: O declínio espanhol

1. Cf. Claude Chauchadis, "Honneur, Morale et Société dans l'Espagne de Philippe II" (daqui por diante *HMS*), in J.-P. Amalric (dir.) e B. Bennassar (dir.), *Aux origines du retard économique de l'Espagne XVI-XIX^e siècle*, Paris, CNRS, 1984, p. 167.

2. Pablo de León, *Guía del cielo*, edição de Vicente Beltran de Hedra, Barcelona, Juan Flors, 1963, p. 195 (1^a ed.: 1553).

3. Cf. Jonathan Brown, *Vélaquez Painter & Courtier*, New Heave & Londres, Yale University Press, 1986, pp. 195, 208, 251-252.

4. Cf. Claude Chauchadis, *HMS*... notas do cap. V, nota 21, pp. 183-184. Barthélemy Joly, *Voyage de Barthélemy Joly en Espagne 1603-1604*, publicada por L. Barrau Dihigo, trecho da *Revue hispanique*, t. XX, Nova York, Paris, 1909, p. 617. Analisamos o texto de Barthélemy Joly no cap. 2 da IV parte desta obra.

5. Em 1622; citado por N. Steensgaard, in M. Aymard (ed.), *Dutch Capitalism and World Capitalism*, Cambridge, CUP, 1982, p. 255.

6. Gaspar Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general para la estimación de las artes*, Madri, 1600, p. 256, citado por Claude Chauchadis, *HMS*..., p. 168.

7. *Id.*, citado por Chauchadis, *HMS*..., p. 167.

8. *Mémoire du cantador Luis de Ortiz à Philippe II*, Valladolid, 1^o de março de 1558, citado por Chauchadis, *HMS*..., p. 169, BN Madri, mss 6487, publicado por Fernández Álvarez Manuel em *Economía, sociedad y coronee, ensayos históricos sobre el siglo XVI*, Madri, ediciones Cultura Hispánica, 1963.

9. *Noticia general para la estimación de las artes*, Madri, 1600, citado por Chauchadis, *HMS*..., p. 169.

10. Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Madri, 9^a ed., 1968, citado por Chauchadis, *HMS*..., p. 169, segundo J. A. Maravall em *Estado moderno y mentalidad social*, Madri, 1972, vol. 2, p. 28. Encontraremos esse texto no livro II da presente obra. O trecho aqui proposto por Chauchadis encontra-se na 1^a tradução francesa: *L'épouse parfaite* (por Ph. Guignard), Paris, V.-A. Waille, 1845, p. 68. De passagem, façamos a pergunta: A que necessidade responde essa edição francesa de 1845, à Resistência ou ao Movimento?

11. Fray Tomás Mercado, citado por Chauchadis, *HMS*..., p. 170.

12. Convém reportar aqui ao livro clássico de Marcel Bataillon: *Erasmus et l'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, *op. cit.*

13. Citado por Claude Chauchadis, *HMS*..., nota 64, p. 191. A obra de Antonio Agustín, escrita na segunda metade do século XVI, é reeditada em Madri em 1734.

14. Jean-Pierre Dedieu, "Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique da l'Espagne? Éléments de réponse", in *Aux origines du retard économique de l'Espagne XVI-XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 143, que designamos pela sigla *RJREE*.

15. *RIREE*, p. 144.
16. Chauchadis, *HMS...*, p. 171; *RIREE*, 1984, pp. 143 sq.
17. Como assinala Albert Sicroff, esses estatutos já haviam aparecido na primeira metade do século XV. Foram entretanto reativados em Toledo em 1547 e aceitos por Filipe II dez anos depois, citado por Chauchadis, *HMS...*, p. 171.
18. *RIREE*, p. 146.
19. *Por um irmão maçom saído da Inquisição. No vale de Josafá, no ano da fundação do templo de Salomão, 2803 (sic)*. Trata-se, na primeira parte dos *Procédures*, de uma relação do que aconteceu com John Coustos na década de 1740.
20. *Ibid.*, pp. 2-3.
21. *Ibid.*, p. 4.
22. *Ibid.*, p. 86.
23. Em 1482 os portugueses instalaram uma sucursal na atual costa de Gana, desviando o comércio do ouro em seu proveito.
24. Trata-se de um testemunho de Townsend relatado por Bartholomé Bennassar: *L'Homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1975, p. 72, que designamos por *HE*.
25. *Ibid.*, p. 98. É quase o dobro do que prevalecia na França no começo do século XVIII. O número de feriados, impostos pela Igreja aos camponeses e artesãos a fim de favorecer os exercícios piedosos, era de oitenta e quatro (*Histoire des mœurs*, Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, pp. 1189-1190).
26. *HE*, p. 110.
27. *Ibid.*, pp. 112-113.
28. *Ibid.*, p. 113.
29. *Ibid.*, p. 115.
30. "The scarcity of money here is not to be believed but by eye-witnesses, notwithstanding, the arrival of so many flottas and galleons", carta a Normanby, 6 de janeiro de 1699, in *Spain under Charles the Second or Extracts from the Correspondence of the Hon. Alexander Stanhope*, Londres, John Murray, 1840, p. 120.
31. *Correspondence*, p. 12.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. Henry Kamen, "The Decline of Spain: a Historical Myth?", in *Past and Present*, nº 81, 1978, p. 49. "La tendance au déclin démographique se trouve 'concentrée sur la seule période 1596-1652'", id., p. 36.
35. *Ibid.*, p. 49.
36. Testemunha Gonzalo Anes, que escreve, em *Las crisis agrarias en España moderna*, Madrid, Taurus, 1970, que "não é possível estabelecer a cronologia das crises da economia castelhana nos séculos XVI e XVII nem determinar com suficiente precisão o começo do declínio que a Espanha sofreu no século XVII. Também não podemos quantificar os diversos fatores que provocaram esse declínio", p. 101.
37. Henry Kamen, art. citado, p. 43.
38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 47, nota 105.

40. Braudel, *La Méditerranée: l'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985, t. I, p. 63.

41. *Considérations sur les finances d'Espagne*, 2ª ed., Madri, que se encontra em Paris em Lamy, livreiro, quai des Augustins, 1781 (a primeira edição é de 1753), pp. 1-3.

42. *Ibid.*, pp. 3-4.

43. *Ibid.*, pp. 7-8.

44. *Ibid.*, p. 8.

45. *Ibid.*, p. 11.

46. *Ibid.*, p. 14.

47. *Ibid.*, pp. 17-18.

48. *Ibid.*, pp. 17-18.

49. J.-H. Parry, in R.B. Wernham (ed.), *New Cambridge Modern History, III: the Counter-Revolution and Price Evolution 1559-1610*, Cambridge, CUP, 1968, pp. 510-511, citado por Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, *op. cit.*, p. 171.

50. Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, *op. cit.*, p. 174.

51. *Ibid.*, p. 172.

52. Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique 1504-1650*, 12 vols., Paris, SEVPEN, 1955-1960, t. 8 (1), p. 244.

53. Como lembramos comparando, com Peter Burke, Veneza e Amsterdã no século XVII (*Venise and Amsterdam. A Study of XVIIth Century Elites*, Londres, Temple Smith, 1974). Cf. *Du "miracle" en économie*, *op. cit.*, pp. 126-132.

Capítulo 5: França-Inglaterra: a divergência da inovação

1. *De la supériorité de l'Angleterre sur la France*, Paris, Librairie académique Perrin, 1985, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 29.

5. *Ibid.*, p. 30

6. *Ibid.*, p. 34.

7. Essas indicações são extraídas da *Chronologie de l'histoire des sciences et des techniques de 1530 à 1955*, citada, de forma resumida e com autorização do autor, o R. P. Russo, em *Introduction à l'histoire des sciences*, de G. Canguilhem, Paris, Hachette, 1970, t. I, pp. 227 sq. São completadas por Michel Beaud, *Histoire du capitalisme, 1500-1980*, Paris, Le Seuil, 1981, pp. 89-91.

8. Sobre esse ponto remetemos à *Histoire des techniques*, de Pierre Rousseau, Paris, Arthème Fayard, 1956, p. 241.

9. Como mais tarde Thomas Edison, que declarou no fim da vida: "Tirei mais de 1.200 patentes, todas comercializáveis", in Bouquerel, *Vers une nouvelle économie de marché*, Rennes, Ouest-France, 1986, p. 123.

10. Pierre Rousseau, *op. cit.*, p. 192.

11. Paul Bairoch, *Révolution industrielle et sous-développement*, 4^a ed., Paris, La Haye, Mouton, 1974, p. 21.
12. Citado por Bairoch, *ibid.*, p. 23.
13. Fonte: Derry e Williams, *A Short History of Technology*, Oxford, OUP, 1960, pp. 714-749, citado por Bairoch, *op. cit.*, pp. 23-24.
14. Michel Béaud, *op. cit.*, p. 90.
15. Pierre Dockès e Bernard Rosier, *L'histoire ambiguë, croissance et développement en question*, Paris, PUF, 1988, p. 124.
16. *De la supériorité...* *op. cit.*, pp. 39-41.
17. Citado por François Caron, *Le résistible déclin des sociétés industrielles*, Paris, Librairie académique Perrin, 1988, p. 155. Como observam ainda os autores da *Histoire ambiguë* (*op. cit.*), "as inovações técnicas foram produzidas para atender às necessidades da nova classe dos mestres das manufaturas e das fábricas" (p. 127).
18. "No random walk" (não à marcha ao acaso): *A Comment on "Why Was England First?"*, in *Economic History Review*, vol. XXI, nº 4, novembro de 1978, pp. 610-612, citado por Crouzet, *op. cit.*, p. 61.
19. Ver 1^a parte, cap. 4.
20. "Convém não esquecer que o ponto de partida dos aperfeiçoamentos que ele acrescenta à máquina a vapor foram suas constatações sobre a pouca rentabilidade das máquinas de Newcomen." (Paul Bairoch, *Révolution industrielle et sous-développement*, *op. cit.*, p. 17). Pode-se lembrar aqui, depois de Carlo M. Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 18, que "no final do século XVIII a Escócia sempre se distinguiu honrosamente pelo nível superior de educação de suas classes mais modestas... Em 1859, ela alcança um índice de alfabetização que a Inglaterra não alcançará antes de 1886".
21. Cf. o estudo citado em nota por Crouzet, *De la supériorité...*, p. 476, de E. E. Hagen, *On the Theory of Social Change. How Economic Growth Begins*, Londres, Tavistock Publication, 1964.
22. Ver em seguida, cap. 9.
23. Citado por Paul Mantoux, *La Révolution industrielle au XVIII^e siècle*, Paris, Génin, 1959, p. 203.
24. Bairoch, *op. cit.*, p. 19.
25. *Ibid.*, p. 20. Ela registra uma progressão de 117% entre 1740 e 1770.
26. Bacon, *Essais* (1613), trad. fr., Paris, F. Julliotin 1619, p. 127.
27. Turgot, *Édit du Roi portant suppression des Jurandes donné à Versailles au mois de février 1776, enregistré le 12 mars en lit de justice*, in L. Robineau, *Turgot: administration et œuvres économiques*, Paris, Guillaumin, 1889, p. 177.

Capítulo 6: Onde o mercantilismo se bifurca

1. Pierre Deyon, *PLHESM*, t. 2, p. 201.
2. *Traité de l'économie politique dédié en 1615 au Roi et à la Reine-Mère du Roi*, Introdução e notas de Th. Funck-Bretano, Paris, Plon, 1889, Prefácio, p. X.

3. Citado por Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, op. cit., t. 2, p. 96.

4. Com Pierre Deyon, *PLHESM*, t. 2, pp. 201 sq.

5. *Traité de l'économie politique*, 165, ed. Funck-Bretano, 1899, p. 241.

6. *Discours au Conseil du Commerce* de 3 de agosto de 1664.

7. Citado por Michel Béaud, *Histoire du Capitalisme*, op. cit., p. 47.

8. *Traité de l'économie politique*, op. cit., p. 241.

9. Michel Béaud, op. cit. Cf. a esse respeito a citação in Bouquerel, *Vers une nouvelle économie de marché*, op. cit., p. 80: "A felicidade dos homens consiste principalmente na riqueza... Não vivemos tanto pelo comércio dos elementos do que pelo ouro e pelo dinheiro."

10. Pierre Deyon, *PLHESM*, p. 216.

11. *Ibid.*, pp. 217-218.

12. Adam Smith, *Richesse des nations*, livro IV, cap. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, t. 2, p. 50.

13. Citado por Pierre Deyon, *PLHESM*, t. 2, p. 218. O próprio Adam Smith dará sua caução ao *Navigation Act*, reconhecendo que ele pode ter sido influenciado por um "ódio nacional".

Capítulo 7: França-Inglaterra: a sequência política da divergência

1. *Traité de l'économie politique*, citado por Michel Béaud, *Histoire du capitalisme*, op. cit., p. 47.

2. Citado por Pierre Deyon, *PLHESM*, t. 2, p. 218.

3. Citado por Michel Béaud, *Histoire du capitalisme*, op. cit., p. 51.

4. *Ibid.*, p. 60.

5. Ver sobre esse assunto as reservas emitidas por Crouzet, *De la supériorité...*, op. cit., p. 37.

6. Pode-se também evocar o extraordinário poder dos "aldermen", membros do *Common Council* de Londres, "comerciantes ou cambistas profissionais, e todos acionistas das grandes companhias de navegação"; in Pierre Deyon, *PLHESM*, op. cit., t. 2, p. 314.

7. Citado por Bouquerel, *Vers une nouvelle économie de marché*, op. cit., p. 86.

8. Citado por Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, op. cit., t. 2, p. 163.

9. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*, citado por Bouquerel, op. cit., p. 86.

10. Menção escrita à margem de um memorando, citado por Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, op. cit., t. 2, p. 99.

11. Citado por Régine Pernoud, *ibid.*, t. 2, p. 106.

12. *Ibid.*, t. 2, p. 112.

13. *Ibid.*, t. 2, p. 127.

14. Citado por E. Pognon, *Histoire du peuple français*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1964, p. 297.

15. Citado por Michel Béaud, *Histoire du capitalisme*, op. cit., p. 82.

16. *Ibid.* Analisamos na totalidade o texto do *Éloge de Gournay* no Livro II da presente obra.

17. Citado por Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, *op. cit.*, t. 2, p. 163.

18. *Considerations upon the East India Trade*, in Michel Béaud, *Histoire du capitalisme*, *op. cit.*, p. 85.

19. Nós retomamos, modificando-a, a excelente colocação de Pierre Dockès e Beranrd Rosier, *L'Histoire ambiguë*, *op. cit.*, pp. 139-142, inspirada evidentemente no *Capital* de Marx, Livro I, cap. XXVIII.

Capítulo 8: Reforma e Contra-Reforma

1. *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme* (1517-1620), Paris, SEDES, 1981, p. 46. Para a demonstração, P. Chaunu remete a seu artigo fundador "Niveaux de culture et Réforme" (designado daqui por diante NCR). *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, abril-junho 1972, pp. 301-325, e *Le temps de réformes*, 2 vols., Paris, Fayard, 1975, pp. 474-475. Fizemos as mesmas constatações em *Le Mal français*, Paris, Plon, 1976 (anexo e II), pp. 475 sq., estabelecendo a classificação das nações com predomínio protestante e católico para o "índice de prosperidade", de um lado, e o "índice Nobel", do outro.

2. Cf. Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, *op. cit.*

3. Cf. Pierre Chaunu, NCR, pp. 301-325.

4. *Ibid.*, p. 326.

5. *Ibid.*, p. 324.

6. E. Todd, *L'invention de l'Europe*, *op. cit.*, p. 212.

7. *Ibid.*

8. Pierre Chaunu, NCR, p. 323, texto e nota 33.

9. *Ibid.*, p. 325.

10. *Cambridge History of Poland*, 2 vols., Cambridge, CUP, 1950-1951.

11. S. Kieniewicz, *Histoire de la Pologne*, Paris, Hachette, 1971.

12. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, p. 8.

13. *Ibid.*, p. 62.

14. *Ibid.*, p. 46.

15. *Ibid.*, p. 72.

16. *Ibid.*, p. 50.

17. *Ibid.*

18. Peter Bruke, *Vénice and Amsterdam...*, *op. cit.*

19. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, *op. cit.*, pp. 51-52.

20. *Ibid.*, p. 52.

21. *Ibid.*, p. 55.

22. *Ibid.*, pp. 55-56.

23. *Ibid.*, p. 58.

24. *Ibid.*, p. 59.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.* Acrescentemos, com Violet Barbour, que, dos 320 maiores depositantes do banco de Amsterdã nos anos 1609-1611, mais da metade pro-

vém das províncias meridionais. *Capitalism in Amsterdam in the XVIIth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1950, p. 27.

27. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 59.

28. Pierre Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1969, p. 98.

29. *Op. cit.*, p. 24.

30. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 78.

31. *Ibid.*, p. 79.

32. Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genebra, Librairie Droz, 1984, 2 tomos (daqui por diante *Répertoire*).

33. Exemplos 19, 164.

34. Nº 711 do *Répertoire* de L. Desgraves, t. I, p. 92. Notar-se-á que o mesmo Albert Grawer associa novidade e horror em seu *De novo ac horrendo errore...* nº 1006 no *Répertoire* de L. Desgraves, t. I, p. 126.

35. *Ibid.*, nº 925, p. 117.

36. *Ibid.*, t. I, nº 1705

37. *Ibid.*, t. I, nº 1751, 1788.

38. *Ibid.*, t. I, nº 1882

39. *Ibid.*, t. I, nº 2052.

40. *Ibid.*, t. I, nº 2431.

41. *Ibid.*, t. I, nº 3828, 5691.

42. *Ibid.*, t. 2, nº 3711, 4022, 4693, 5273, 3768, 3769, 3770, 4381, 6883, 7053, 4693. Como aliás em árabe, em que *bid'a* significa tanto novidade quanto heresia.

43. *Ibid.*, t. 2, nº 3756.

44. *Ibid.*, t. I, nº 3217, 3493, 3865, 4089, 5290.

45. *Ibid.*, t. 2, nº 3954.

46. *Ibid.*, t. 2, nº 3651-3652-3653.

47. *Ibid.*, t. 2, nº 6367.

48. *Ibid.*, t. 2, nº 4436.

49. *Ibid.*, t. 2, nº 6491, ver também 6557, 6661 e 6892.

50. *Ibid.*, t. I, "Sommaton", 2648, *Combat contre tous les ministres de France*, 2662, 2665.

51. *Ibid.*, t. I, nº 2460, 2291, 2301, 2303.

52. *Ibid.*, t. 2, nº 5089.

53. *Ibid.*, t. 2, nº 4672.

54. *Ibid.*, t. 2, nº 4673.

55. *Ibid.*, t. 2, nº 4681.

56. *Ibid.*, t. 2, nº 6823 e também 6913.

57. *Ibid.*, t. 2, nº 6714

58. *Ibid.*, t. 2, nº 6826.

59. *Ibid.*, t. 2, nº 6879 e 6830.

60. *Ibid.*, t. 2, nº 5975; ver também 3668.

61. *Ibid.*, t. 2, nº 7032.

62. *Ibid.*, t. 2, nº 5350.
63. *Ibid.*, t. 2, nº 6384.
64. *Ibid.*, t. 2, nº 6779.
65. *Ibid.*, t. 1, nº 1201.
66. *Ibid.*, t. 1, nº 1355 e 1356, 1467, 1468.
67. *Ibid.*, t. 1, nº 2503 e 2505.
68. *Ibid.*, t. 1, nº 1833; ver também 1735 e lado protestante 1699: *Sur la question si le Page est supérieur au roi, en ce qui concerne le temporel*.
69. *Ibid.*, t. 1, nº 2984.
70. Montaigne, *Essais*, III, X, “*De mesnager sa volonté*”, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 235.
71. *Essais*, III, X.
72. *Ibid.*, III, XII. Lembremo-nos de que Erasmo considerava sua essa divisa, com mais entusiasmo.
73. *Ibid.*, III, II.
74. *Ibid.*, III, VIII. “*Inversamente: Nenhuma proposições me assombram, nenhuma crença me ofende [...] Eu festejo e afago a verdade em qualquer mão que a encontre...*”
75. *Ibid.*, I, XXVI.
76. *Ibid.*, I, I.
77. *Ibid.*, II, XII.
78. Montaigne, *Essais*, I, XXIII. Com toda a certeza esse prefeito de Bordéus não teria gostado de um projeto de “nova sociedade”...
79. *Ibid.*, I, XXIII.
80. *Madame Bovary*, cap. 1, no qual Flaubert traça um quadro cruel da neofobia espontânea.
81. Aristóteles, *Les politiques*. Tradução inédita de Pierre Pellegrin, ed. citada, pp. 147-148, Livro II, cap. 4,4 (1262b-3). Não há dúvida de que o termo inovar nem sempre é pejorativo em Aristóteles. No capítulo 6 do mesmo livro (1265^a 12): “Os discursos de Sócrates têm algo de notável, elegante, inovador, estimulante para a pesquisa” (ed. citada, p. 159). Mas o elogio é envenenado: essas inovações são impraticáveis. No início do capítulo 7, elas (segundo uma conjectura do tradutor) são opostas às “coisas indispensáveis à cidade”, *ibid.*, p. 166.
- Comparar-se-á essa advertência contra a inovação dos camponeses e dos governados com *Politiques*, VII, 14, 1332b 30, onde o mesmo perigo é apontado. Ver ainda VII, 11, ed. citada, p. 482. “Para os camponeses, o melhor é que sejam escravos que não sejam da mesma raça nem corajosos (assim serão úteis para sua tarefa e seguros porque não inovam em nada)...”: está tudo dito. A inovação é uma ameaça — a segurança, a neofobia.
- Em V, 7, p. 372, mudança rima com arbitrário e inovação. Eis o destino infeliz, na pena de Aristóteles, das palavras νεοτερίζειν, inovar, e νεοτερικός, imprudente, temerário, inconsiderado.
82. *Ibid.*, II, 7, 1266b 13-14, G.-E., p. 167. Destaque nosso.
83. *Ibid.*, II, 8, 126a 27 sq., G.-E., pp. 176-177.

Capítulo 9: Migrações e desenvolvimento

1. Amsterdã, Emmanuel du Villard, 1717.
2. *Ibid.*, pp. 12-13.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. Warren C. Seoville, *The Persecution of Huguenots and French Economic Development (1680-1720)*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1960, designado daqui por diante *PHFED*.
5. *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, janeiro-março de 1993, pp. 79-96.
6. Jean Filleau, *Décisions catholiques ou recueil général des arrêts rendus en toutes les cours souveraines de France*, Poitiers, da gráfica de Jean Fleuriau, 1668 (daqui por diante *Décisions...*), nº 72, p. 542. Ver também *Recueil des édits déclarations et arrêts du conseil, rendus au sujet des gens de la Religion Prétendue Réformée*, Paris, Joseph Saugrain, 1714, daqui por diante *REDAC*.
7. *Ibid.*, p. 545.
8. *REDAC*, p. 42.
9. *Ibid.*, p. 55.
10. *Ibid.*, pp. 128-129.
11. *Ibid.*, p. 129.
12. *Ibid.*, p. 138.
13. *Ibid.*, p. 296.
14. Ver Francis Concato e Pierre Largesse, "La manufacture des draps d'Elbeuf avant et après la Révocation de l'Édit de Nantes", in *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, vol. 138, julho-setembro de 1992, p. 411.
15. Warren C. Seoville, *PHFED*, p. 436. Vinte e cinco anos após a obra de W.C. Scoville, o *Colóquio Internacional do Tricentenário da Revogação do Édito de Nantes* sugeria revisar os números baixando as cifras da emigração huguenote após a Revogação. Apenas 100.000 dos 850.000 calvinistas franceses se teriam exilado. *Colloque* (Leyden 1º-3 de abril de 1985), Amsterdã & Maarsen, Holland University Press, 1986, p. 30.
16. *PHFED*, p. 439.
17. *PHFED*, p. 440.
18. Michel Morienau, "Césure et transition: histoire et épistémologie des années 1683-1685", in *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes: un nouveau monde?* Colóquio organizado pelo Centro Meridional de Encontros sobre o século XVII, Atas do XIV Colóquio (janeiro 1984). Sobre o fracasso de Colbert em matéria de redução de impostos, de déficit orçamentário e até mesmo sobre o capítulo das companhias e das manufaturas reais, ver p. 268.
19. "La manufacture des draps d'Elbeuf avant et après la Révocation de l'Édit de Nantes", art. citado, pp. 416-417.
20. *PHFED*, p. 446. Contudo, nos domínios de ponta, como a indústria relojocira, a perda é grave, desastrosa, como mostra David Landes em *L'heure*

qu'il est: les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne. Traduzido do inglês por P. E. Dauzat e L. Evrard, Paris, Gallimard, 1987.

21. In Bernard Cottret, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés français et wallons de la Réforme à la Révocation de l'Édit de Nantes 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985, p. 229.

22. Essas *Mémoires*, com o subtítulo *Souvenirs du Pasteur Jacques Fontaine*, são publicadas pela primeira vez em 1887, Toulouse, Société des livres religieux.

23. In "La Revocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies 1685", in *Colloque international du tricentenaire*, op. cit., p. 224.

24. Bernard Cottret, op. cit., p. 228.

25. "Les Huguenots et la révolution financière en Angleterre", in *Bulletin de la Société d'histoire moderne*, suplemento da *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, nº 3, 1990, pp. 19-25.

26. *Ibid.*, p. 21.

27. Pierre Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., pp. 71 e 74.

28. *Le refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, 1985; obra coletiva sob a direção de Rudolf von Thadden e Michelle Magdelaine.

29. *Ibid.*, p. 38. É verdade que, na amostragem dos 4.086 huguenotes considerados, somente as profissões de 2.025 deles são conhecidas. Pode-se conjecturar que, mesmo reduzida à metade, a amostragem é significativa.

30. "Passage, accueil et intégration des huguenots en Suisse", in *ibid.*, pp. 45-62.

31. *Ibid.*, p. 62.

32. *Ibid.*, p. 61

33. *Ibid.*, p. 60

34. "Le refuge à la campagne, l'exemple de la Hesse", in *ibid.*, pp. 143 sq.

35. *Ibid.*, p. 143.

36. "Du réfugié pour sa foi au patriote prussien", in *ibid.*, p. 220.

37. *Ibid.*, p. 221.

38. *Lettre de Mgr le Cardinal Spinola, évêque de Lucques, aux originaires lucquois qui demeurent à Genève, avec les considérations qu'ils ont faites à ce sujet*, Genebra, Samuel de Tournes, 1680, pp. 4-5.

39. Turmeau de la Morandière, *Principes politiques sur le rappel des protestants en France*, Paris, Valleyre, 1964, p. 11.

40. *Ibid.*, p. 25.

41. *Ibid.*, p. 21

42. *Ibid.*, pp. 215-216.

43. Christopher R. Friedrichs, *Urban Society in an Age of War: Nördlingen 1580-1720*, Princeton (N. J.), 1979, e "Immigration and society: seventeenth century Nördlingen", in *Immigration et société urbaine en Europe occidentale XVI^e-XX^e siècle*, obra coletiva sob a direção de Étienne François, Paris, éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 65-77.

44. Christopher R. Friedrichs, art. citado, p. 68.

45. *Ibid.*, p. 71.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, gráfico p. 71.

48. *Ibid.*, p. 75.

49. *Städtische Gesellschaft und Reformation*, Stuttgart, Klett Cotta, 1980, ed. por Ingrid Batori; Christopher R. Friedrichs não o diz, mas os estudos a que se refere sugerem a ligação entre *sociedade urbana e Reforma*.

50. "Minority Migrations and the Diffusion of Technology", in *Journal of Economic History*, vol. II, nº 4, 1951, pp. 347-360.

51. Jean Seguy, *Les assemblées anabaptistes mennonites de France*, Paris, Mouton, 1977.

Quarta parte

OLHAR CONTEMPORÂNEO SOBRE A DIVERGÊNCIA

Capítulo 1: Olhar sobre os países do Norte

1. Pierre Dockès, *L'espace dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 156-157.

2. *Troisième relation dédiée à son Altesse Sérénissime Monseigneur Frédéric, Marquis de Bade-Dourlach, etc., dans Relations historiques et curieuses de voyages en Allemagne, Angleterre, Hollande, Bohême, Suisse, etc.*, Lyon, Claude Muguet, 1674, p. 152.

3. *Ibid.*, pp. 152-153.

4. Arquivos do Ministério das Relações Exteriores, Correspondência Política, Holanda, vol. 46, f. 309.

5. *Voyage en Hollande*, Introdução e notas de Yves Benot, Paris, François Maspero, 1982, p. 106.

6. *Ibid.* Destaque nosso.

7. *Ibid.*, p. 107.

8. *Ibid.*, p. 56.

9. *Ibid.*, p. 82

10. *Ibid.*, p. 58.

11. *Essais*, Livro I, cap. XXII, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 153.

12. *Dictionnaire philosophique*, artigo Pátria, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 308.

13. "Essai sur la jalousie commerciale", in *Mélanges d'économie politique*, t. I, p. 102, citado por Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique, histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil (Point Politique), 1989, p. 44. Encontramos igualmente essa idéia em Condillac (*Le commerce et le gouvernement*, 1776, II^a parte, cap. 17, p. 136): "Danos causados ao comércio: ciúme das nações"; Condillac chama de Nações ciumentas "as que tentam comerciar exclusivamente".

14. *Ibid.*, p. 30.

15. *Ibid.*, p. 28.

16. "You will see a nation fond of their liberty, learned, witty, despising life and

death, a nation of philosophers; [...] English wisdom and English honesty is above yours", *ibid.*

17. Utilizamos a tradução francesa de 1680, Haia, Jean e Daniel Steucker, 1680 (daqui por diante *Remarques*).

18. *Ibid.*, p. 202

19. *Ibid.*, p. 203.

20. *Ibid.*, p. 204

21. *Ibid.*, prefácio, pp. 5-6.

22. Charles Patin, *Relations historiques et curieuses de voyages en Allemagne, Angleterre, Hollande, Bohême, Suisse, etc.*, Lyon, Claude Muguet, 1674.

23. Charles Patin, *Relations historiques et curieuses...*, *op. cit.*, "Première relation, dédiée à son Altesse, Monseigneur Frédéric Auguste, Duc de Wirtemberg (*sic*), etc. (août 1669)", p. 35.

24. *Ibid.*, p. 37.

25. *Ibid.*, p. 41.

26. *Ibid.*

27. "Seconde relation, dédiée à son Altesse sérénissime Heberhard, duc de Wirtemberg (*sic*) et de Teck, comte de Montbellard, seigneur de Heidehaim, etc. (janvier 1671)", p. 91.

28. *Ibid.*, p. 91.-92

29. *Ibid.*, p. 92.

30. Isto é, aqui, as técnicas.

31. *Travels, through Holland, Flanders, Germany, Denmark... in the Years 1768, 1769 and 1770*, 3 vols., 2ª ed., Londres, impresso para J. Almon, 1773, vol. III, p. 83.

32. *Ibid.*, p. 84.

33. *Ibid.*, vol II, pp. 317 sq.

34. *Ibid.*, p. 336. "To enable the people to perform for themselves."

35. *Ibid.* "It is a business of much longer time, to make a people a manufacturing nation."

Capítulo 2: Olhar sobre a Espanha

1. *Idea de un Príncipe político christiano. Represtada en cien empresas* (Monaco y Milano, 1640), de Saavedra Fajardo.

2. Carta de Fénelon a Luís XIV, in *Directions pour la conscience d'un roi...* ed. anotada por A.A. Renouard, Paris, A. A. Renouard, 1825.

3. *Mémoire sur la situation déplorable de la France en 1710*.

4. *La perfecta casada* (1600), 1ª tradução francesa, *L'épouse parfaite* (por Ph. Guignard), Paris, V.-A. Waille, 1845, p. 40. É esta edição que citamos com a sigla EP.

5. EP, pp. 45-46.

6. *Ibid.*, pp. 46-47.

7. *Ibid.*, p. 47.

8. *Ibid.*

9. *Essais*, I, cap. XXII, ed. citada, p. 153. Destaque nosso.

10. EP, p. 45.

11. *Ibid.*, pp. 47-48. Destaque nosso.
12. *EP*, p. 67.
13. *Ibid.*, p. 68.
14. *Ibid.*, pp. 73-74.
15. *Ibid.*, p. 74.
16. *Ibid.*
17. *Voyage de Barthélemy Joly en Espagne 1603-1604* (daqui por diante *VBJE*), *op. cit.*, p. 530.
18. *Ibid.*, p. 483. Destaque nosso
19. *Ibid.*, p. 564.
20. *Ibid.*, p. 573.
21. *Ibid.*, p. 574.
22. *Ibid.*, p. 524.
23. *Ibid.*, p. 607.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 611.
26. *Ibid.*
27. *Dédié à Son Altesse Royale Mademoiselle*, Paris, Charles de Sercy, 1665 (em seguida *Voyage d'Espagne...*).
28. *Voyage d'Espagne...* *op. cit.*, p. 323. Destaque nosso.
29. *Discourses on the Public Revenues and on the Trade of England*, 2 parts, Londres, 1698, parte II, p. 61.
30. *Ibid.*, p. 62.
31. Moses Bensabat Amzalak, *Do Estudo e da Evolução das Doutrinas Económicas em Portugal*, Lisboa, 1928.
32. *Discursos sobre los comercios de las dos Indias donde se tratan materias importantes de estado, y guerra*, dirigido a la sacra y católica Magestad del Rey don Filipe quatro, nuestro señor, autor Duarte Gomez, natural de la ciudad de Lisboa, anno MDCXXII, citado por Amzalak, *op. cit.*, p. 59.
33. *Ibid.*, p. 50.
34. *Ibid.*, pp. 67-69.
35. *Ibid.*
36. Como Duarte Ribeiro de Macedo (2ª metade do século XVII) ou Luís da Cunha (1662-1749), citados por Amzalak, *op. cit.*, pp. 82, 88.
37. *Considérations sur les finances d'Espagne*, *op. cit.*, pp. 185-188.

Capítulo 3: A exaltação do comerciante

1. Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade. Or, the Balance of Our Foreign Trade Is the Rule of Our Treasure*, first published by his son in the year of 1664, Glasgow, R. and A. Foulis, 1755.
2. Cf. *Du "miracle" en économie, Leçons au Collège de France*, *op. cit.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 124.
4. *Avertissement et réponse aux marchands et autres, où il est touché des changes, banquiers et banqueroutes*, Paris, Étienne PrévotEAU, 1600, p. 6.

5. *Les discours, d'une liberté générale et vie heureuse pour le bien du peuple*, Paris, Guillaume Binet, 1601, p. 4.
6. *Les discours*, p. 4.
7. *Avertissement...*, *op. cit.*, p. 5.
8. Jean de Wit (sic), *Mémoires*, Haia, Van Bulderen, 1709 (daqui por diante *MJDW*), p. 248.
9. *MJDW*, p. 252.
10. *Ibid.*, p. 255.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, editadas por R. Caillois, 2 vols., Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1985, Livros XX e XXI.
14. *Ibid.*, Livro XX, cap. 1.
15. *Ibid.*, Livro XX, cap. II.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. É o título do capítulo V do mesmo Livro XX do *Esprit des Lois*.
22. *Esprit des Lois*, Livro XX, cap. V (destaque nosso).
23. Esse é o título do IX e último capítulo desse livro XX.
24. *Esprit de Lois*, Livro XX, cap. II.
25. *Ibid.*
26. Turgot, *Éloge de Vicent de Gournay* (1759), in *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy (col. *Perspective de l'économie, les fondateurs de l'économie*), 1970, pp. 81-82, designado daqui por diante *EVG*.
27. *Ibid.*, p. 87.
28. *Ibid.*, pp. 95-96.
29. *Traité sur le commerce de Josiah Child avec les remarques inédites de Vincent de Gournay*, texto integral segundo os manuscritos conservados na biblioteca municipal de Saint-Brieuc, editado por Takumi Tsuda, *Economic Research Series*, nº 20, The Institute of Economic Research, Hitotubashi University Kinokuniya Company Ltd., Tóquio, 1983.
30. In Takumi Tsuda, *op. cit.*, p. 422.
31. *Ibid.*, p. 435.
32. *EVG*, pp. 86 e 87.
33. *Ibid.*, p. 87.
34. *Ibid.*, pp. 86-87.
35. Amsterdã, Emmanuel du Villard, 1717.
36. Prefácio, pp. III e IV.
37. *Ibid.*, p. VI.
38. *Ibid.*, pp. XVII, XVIII.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.* Esses "verdadeiros oráculos do comércio", sempre segundo Huet,

"demonstram grande fidelidade e minúcia quando prestam contas de tudo o que lhes é confiado; essa confiança multiplica consideravelmente seus meios de navegação, e é também o que os obriga a construir grande número de navios" (*Ibid.*, p. 40). Moral: confiança exige.

41. *An essay on the East-India trade and its importance to this kingdom, WITH A COMPARATIVE VIEW of the Dutch, French and English East-India companies, and the privileges and support that have been granted to each, by its respective state.* Londres, editado para T. Payne, 1770.

42. *Ibid.*, p. 2.

43. *Ibid.* p. 5.

44. *Ibid.* "Trade cannot be carried on to advantage, but by a company with exclusive privilege."

45. *Ibid.*, pp. 5 e 6.

46. *Ibid.*, pp. 11-12. "To raise a proper fund for such an undertaking."

47. Para maiores detalhes, ver nosso *Miracle en économie*, pp. 109-112.

48. *Ibid.*, pp. 10-11, onde o autor aponta uma média superior a 24% do capital por ano num período de cento e sessenta anos.

49. *Ibid.*, p. 33. "The French... were carried on and supported entirely by government."

50. *Ibid.* "The dividends agreed upon were paid out of the royal revenue WITHOUT ANY ACCOUNT OF PROFIT OR LOSS BY TRADE." Destaque nosso.

51. *Ibid.*, p. 20, ver também p. 66.

52. *Ibid.*, pp. 19-20.

53. *Ibid.*, p. 66.

54. *Ibid.*, p. 35: "The existence of that State may be said to depend, in great measure on its trade and commerce, and as its policy is directed chiefly in all its views, towards this point, their general knowledge of the benefits derived from thence may reasonably be deemed superior to other nations." Essa superioridade tem origem institucional, e não tem nada de fatalidade biológica ou geográfica.

55. *Ibid.*, pp. 35-36.

56. *Richesse des nations*, Livro IV, cap. VII, seção 3, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, t. 2, p. 277.

57. "The learning of a scholar and the policy of a statesman are not incompatible with the accuracy of a merchant." *An Essay on the East-India Trade...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

Capítulo 4: A obsessão do rebaixamento

1. C.M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700*, Londres, Methuen, 1976.

2. *Essai sur la théorie de la dérogeance de la noblesse considérée dans ses rapports avec la constitution sociale de l'ancienne France*, Rennes, Biou-Reuzé, 1918, p. 68.

3. *Traité de la noblesse*, Paris, Estienne Michallet, 1678, p. 421; ver também p. 482.

4. *Ibid.*, p. 488.

5. *Ibid.*, p. 421.

6. *Avis et remontrances à messieurs les commissaires départis du roi, au fait du commerce, avec les moyens de soulager le peuple des tailles et autres biens nécessaires pour la police de ce Royaume*, Paris, para Sylvestre Moreau (livreiro), 1600, p. 17. Esse texto é extraído das objeções e respostas que se seguem aos *Avis*.

7. *Traité de la noblesse*, *op. cit.*, p. 466. Com exceção da vidraçaria, da tapeçaria em Beauvaisis, da escavação e da fundição das minas (cartas patentes de 30 de setembro de 1548 e 10 de outubro de 1552, decretos de junho de 1602 e fevereiro de 1722).

8. Charles Loyseau, Senhor de la Noue, *Œuvres (Droit des offices, droit des seigneuries, droit des ordres)*, Paris, Philippe Albert, 1620, pp. 82-83.

9. *Droit des ordres*, p. 83, a saber, “procurador postulante, oficial de justiça, tabelião, sargento, escrevente, comerciante e artesão de todas as atividades, exceto a vidraçaria”.

10. *Ibid.*, pp. 83-84.

11. *Ibid.*, p. 84.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. Henry Poullain, *Traité des Monnaies* (1621), Paris, Frédéric Léonard, 1709, pp. 1 e 2.

16. *Ibid.*, p. 2. As máximas citadas até aqui datam de 1608.

17. *Essais*, *op. cit.*, p. 219.

18. *Ibid.*, p. 67. Encontramos o tema *da honra e do lucro* (Livro I, cap. 7, nas instruções dos “Dix-sept Messieurs” da VOC).

19. J. Éon, *Le commerce honorable; ou considérations politiques concernant les motifs de nécessité, d'honneur et de profit qui se trouvent à former des compagnies de personnes de toutes conditions pour l'entretien du négoce de mer en France*, Nantes, de Guillaume le Marnier, 1646, prefácio ao leitor.

20. *Ibid.*, p. 21.

21. *Ibid.*, p. 22.

22. *Ibid.*, p. 23.

24. *Ibid.*, p. 26.

25. Ver entretanto p. 59, o exercício abusivo do comércio na França pelos estrangeiros, segundo Éon.

26. *Ibid.*, p. 50.

27. *Ibid.*, p. 52.

28. *Ibid.*, p. 140.

29. *Ibid.*, p. 189.

30. *Ibid.*, p. 190.

31. *Ibid.*, p. 191.

32. *Ibid.*, p. 192.

33. *Ibid.*, p. 188.

34. *Ibid.*, p. 192.

35. *Ibid.*, p. 239.

36. *Ibid.*, p. 261.
37. *Ibid.*, pp. 261-162.
38. *La Noblesse commerçante*, Londres, 1756, p. 6.
39. *Ibid.*, p. 5.
40. *Ibid.*, p. 52.
41. *Ibid.*, p. 79.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, p. 80.
44. *Ibid.*, p. 87.
45. *Ibid.*, pp. 93-94.
46. *Ibid.*, p. 96.
47. Amsterdã, em Marc-Michel Rey, 1776.
48. *Éthocratie...*, p. 2.
49. *Ibid.*, p. 4. D'Holbach remete o leitor ao Dic. de Guittou de Morveau, t. I, p. 65. Apóia-se também na autoridade de Aristóteles.
50. *Ibid.*, p. 173.
51. O capítulo II os enuncia: I. A *liberdade*. II. A garantia irrevogável da *propriedade*. III. A *segurança*. D'Holbach desenvolve (p. 24) "a liberdade de produzir seus pensamentos: a liberdade de imprensa".
52. *Ibid.*, p. 23.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, p. 118.
55. *Ibid.*, p. 44, cap. "Des lois morales pour la noblesse".
56. *Ibid.*, pp. 51-55.

Capítulo 5: A questão religiosa

1. Remetemos a *Aréopagitique: discours en faveur de la liberté de la presse adressé au Parlement d'Angleterre* (1644), in M. Aignan (dir. e trad.), *Bibliothèque étrangère d'histoire et de littérature ancienne et moderne*, t. II, Paris, em Ladvoat, Libraire, 1823.
2. Cf. Pierre Manent, *Les Libéraux*, 2 vols., Paris, Hachette (Pluriel), 1985, t. I, p. 46.
3. *Aréopagitique*, pp. 25-26. Seguimos aqui a tradução de P. Manent, t. I, p. 58.
4. *Ibid.*, p. 30.
5. *Ibid.*, p. 31. Destaque nosso.
6. *Ibid.*, p. 42.
7. *Ibid.*, p. 43.
8. *Ibid.*, p. 79. Destaque nosso.
9. *Ibid.*, p. 66.
10. *Ibid.*, p. 55.
11. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Londres, 1689, p. 6.
12. *Ibid.*, p. 7
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 13.
15. *Ibid.*, p. 48.

16. *Ibid.*
17. *Contrat social*, Livro IV, cap. VIII.
18. Locke, *A Letter...*, *op. cit.*, p. 41.
19. Ver *Du "miracle" en économie*, *op. cit.*, pp. 92-103.
20. *Mémoires de Jean de Witt*, *op. cit.*, p. 259.
21. Cf. *Du "miracle"*, *op. cit.*, pp. 100-101.
22. *MDJW*, pp. 328-329.
23. *Remarques sur l'état des Provinces-Unies*, *op. cit.*, p. 198.
24. "Freedom of Trade and Religion without which Trade Can Never Be Increased", Roger Coke, *England's Improvement*, Londres, impresso por J. C. para Henry Brome, 1675.
25. "Whilst the Monopolists Do Things Dearer and Worse", *ibid*, Epílogo, p. 66.
26. *Lettres persanes*, Carta LXXXV.
27. Joseph de Maistre, "*Reflexions sur le protestantisme*", in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF (Quadrige), 1989, p. 223.
28. *Espirit des Lois*, Livro XXIV, cap. V, p. 718, in *Œuvres complètes*, ed. citada.
29. *Ibid.*, p. 718.
30. *Ibid.* Destaque nosso.
31. Joseph Marshall, *Travels through Holland, etc.*, *op. cit.*, vol. I, p. 226. O autor que Joseph Marshall cita aqui acrescenta: "Esse espírito industrioso os manteve em estado de grande prosperidade (*has sustained them in a state greatly flourishing*) enquanto o preço pouco elevado do trabalho autorizou um lucro assaz substancial com a venda de seu produto."
32. *Ibid.*, vol. I, p. 227.

Capítulo 6: Diante do "mal francês"

1. *Considérations*, Amsterdã, 1758, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. 4.
4. *Ibid.*, pp. 44-45.
5. *Ibid.*, pp. 64-65.
6. *Ibid.*, p. 40.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 43.
9. *Ibid.*, p. 44.
10. *Ibid.*, p. 65. Isto é, nos locais onde "se presumiu que o interesse de qualquer comerciante ou fabricante o levaria a conduzir-se de boa fê, que era inútil o Soberano vigiar permanentemente e interpor sua autoridade em males raros e particulares".
11. *Ibid.*, p. 66.
12. *Ibid.*, p. 73. O autor remetia o leitor a Josiah Child e Jean de Witt já na página 66, nota a.
13. *Ibid.*, p. 82.

14. *Ibid.*, pp. 83-84.
15. *Ibid.*, p. 152.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. Turgot, *Éloge de Vincent de Gournay*, *op. cit.*, pp. 81-82.
19. Takumi Tsuda, *Vicent de Gournay, un économiste trahi*, *op. cit.*, pp. 449-450.
21. *Ibid.*, p. 450.
22. *Traité sur le commerce*, de Josiah Child... com *Remarques inédites* de Vincent de Gournay, *op. cit.*, pp. 401-402.
22. *Éloge de Vincent de Gournay*, *op. cit.*
23. *Ibid.*, pp. 88-89.
24. *Ibid.*, pp. 91-92.
25. Turgot, *Édit du Roi...* 1776, *op. cit.*, pp. 171 sq.
26. Turgot, *Édit de 1776*, p. 173.
27. *Ibid.*
28. "Mémoire détaillé de mon administration des Antilles", manuscrito, p. 278. Arquivos Nacionais, Colônias, C/8A/82.
29. Seguimos a edição do libreto da gravação *Deutsche Gramophon*, Polydor Internacional, 1985, p. 169.
30. *Ibid.*, p. 169.
31. *Ibid.*, p. 171.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, pp. 171-173.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 173.

Capítulo 7: Pensar a liberdade: Spinoza, Locke

1. *Éthique*, Livro I, prop. 18, in *Œuvres complètes*, tradução e notas de R. Caillois, M. Frances e R. Misrahi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
2. *Traité théologico-politique* (1670), traduzido e anotado por J. G. Prat, Paris, Liv. Hachette et C^e, 1872, p. 415.
3. *Ibid.*, p. 417.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 429.
7. *Ibid.*, p. 422.
8. *Ibid.*, p. 424.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 426.
11. *Ibid.*, p. 427.
12. *Ibid.*, pp. 426-427.
13. É o título do segundo e mais importante dos dois *Traité sur le gouvernement*, o primeiro a responder ponto por ponto a Filmer. Escrita

antes da Revolução de 1688, a obra foi publicada depois dela (1690), mas Locke recusou-se durante muito tempo a admitir a paternidade. Remetemo-nos à edição crítica de Peter Laslett (Cambridge, CUP, 1960) e, em francês, à notável introdução de Simone Goyard-Fabre aos tratados políticos de Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Ganier-Flammarion, 1984, p. 75.

14. *Ibid.*, cap. VIII-98, p. 252.

15. *Ibid.*, cap. VIII-90, p. 244.

16. *Ibid.*, cap. XIX-241, p. 369. Destaque nosso.

Quinta parte

IMPASSES DAS TEORIAS DO DESENVOLVIMENTO

Capítulo 1: Adam Smith: uma teoria não-liberal da liberdade econômica.

1. Pierre Manent, *Les Libéraux*, op. cit., t. 1, p. 314.

2. *Politique*, I, 2.

3. *Esprit des Lois*, Livro XX, cap. VII.

4. Adam Smith, *The Wealth of Nations* (daqui por diante WN), 1776, new ed. by M'Culloch, J.R. Edinburg: Adam and Charles Black, 1870. Book I, chapter 1, p. 2: "*The greatest improvement in the productive powers of labour, and the greater part of the skill, dexterity, and judgement with which it is anywhere directed or applied.*"

5. *The Wealth of Nations*, Book I, chapter I, p. 5. Escrevemos em seguida WN, B1, cap. 1, p.5.

6. *Ibid.*

7. "*The increase of dexterity in every particular workman.*"

8. "*The saving of the time which is commonly lost in passing from one species of work to another.*"

9. "*The invention of a great number of machines which facilitate and abridge labour*", WN, B1, cap. 1, p. 4.

10. WN B1, cap. 2, p. 6. *On the principle which gives Occasion to the Division of Labour.*

11. *Ibid.* "*It is necessary, though very slow and gradual, consequence of a certain propensity in human nature [...] to truck, barter, and exchange...*"

12. WN B1, cap. 1, in fine, p. 6.

13. WN B1, cap. 2, p. 8.

14. WN B1, cap. 2, p. 7.

15. *Ibid.*

16. WN B1, cap. 1, in fine, p. 8: "*general disposition to truck, barter, and exchange*".

17. *Ibid.*

18. WN B1, cap. 10, parte 2, p. 54.

19. *Métaphysique de l'âme ou théorie des sentiments moraux*, 2 vols., Paris, Briasson, 1764, vol. II, seção III, cap. I, p. 297.

20. Cf. J. R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Haia, Martinus Nijhoff, 1973, p. 79.

21. WN BIV, cap. 2, p. 198

22. WN BIV, cap. 7, parte III, p. 284.

23. WN BIV, cap. 2, p. 198.

24. WN BIV, cap. 2, p. 199.

25. *Métaphysique de l'âme ou théorie des sentiments moraux*, op. cit., vol. II, 4ª parte, pp. 111-112. No comentário que faz sobre esse texto, Pierre Rosanvallon (op. cit., p. 39) assinala a análise de Jacob Viner: "Adam Smith and Laissez-faire", em *The Long View and the Short. Studies in Economic Theory and Policy*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1958. O *laissez-faire* de Smith é evidentemente de inspiração fisiocrática.

26. WN BIV, cap. 9, pp. 304-305.

Capítulo 2: Marx: pensar a troca ou recusar-se a pensá-la

1. Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets* (1818), Paris, Statkine reprints, 1984, p. 68. Marx cita-o no t. I do *Capital*, Éditions Sociales, 1977, p. 123.

2. *Le Capital*, Livro I, 2ª seção, cap. V, Éditions Sociales, t. I, p. 41.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 43.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 52; as mesmas fórmulas restritivas pp. 50 e 53.

11. *Ibid.*, p. 45.

12. *Ibid.*, 77.

13. *Ibid.*, p. 78.

14. *Ibid.*, cap. V, p. 127.

15. *Ibid.*, p. 82.

16. *Ibid.*, p. 79.

17. *Ibid.*, p. 79.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 90.

20. *Ibid.*, p. 96.

21. *Ibid.*, p. 124.

22. *Le commerce et le gouvernement*, Amsterdã, 1776, reimpressão anastática, Roma, Edizioni Bizzarri, 1968, p. 6.

23. *Ibid.*, p. 9.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Le Capital*, Livro III, 1ª seção, cap. IV, ed. citada, t. 3, p. 83.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 114.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. K. Marx, *Œuvres I, Misère de la philosophie*, Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1968-1982, p. 79.

32. K. Marx, *Œuvres I, Le Capital*, XV, V, Pléiade, p. 962. Em 1769 uma serraria mecânica também será invadida, em Limehouse, e demolida pela multidão. As petições dos “luddistas” (agitadores destruidores de máquinas) de 1811-1812 exigem que o Parlamento britânico torne a fazer entrar em vigor uma lei de 1552 que proibia uma máquina análoga às máquinas de tosquiar mecânicas, culpabilizadas pela queda dos salários. Na França, a revolta dos tecelões lionenses de 1831 vê as “máquinas a vapor” ser escarnecidas; ver Jena-Jacques Salomon, *Prométhée empêtré*, Paris, Pergamon Press, 1981.

33. K. Marx, *Le Capital*, ed. citada, p. 518.

34. Todo o capítulo XXVI do *Capital* está cheio delas.

35. In J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social*, Paris, PUF, 1951, p. 39.

36. *Ibid.*, p. 42.

37. In Gérard Cholvy, *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, p. 49.

38. *Ibid.*, p. 39. Assim, o protestante Daniel Legrand combate o trabalho das crianças nas manufaturas. Será imitado por Schlumberger e Bourcart.

39. *Ibid.*

Capítulo 3: Marx: o edifício da desconfiança

1. Livro I, cap. XXV, ed. citada, p. 466.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, cap. XXVIII.

4. Mais precisamente veremos um fenômeno cuja aceleração está ligada à Reforma.

5. *Ibid.* p. 523.

6. *Ibid.*, Livro III, cap. XXXV, *in fine*, p. 547.

7. K. Marx, *Le Capital*, ed. citada, Livro I, cap. XXIV, p. 423.

8. Por exemplo, *Capital*, III, XXI, nota 4; XX, nota 4 ou I, XXIV, nota 25; I, VII, nota 15; I, III, nota 55.

9. *Le Capital*, ed. citada, Livro III, cap. XXXV, p. 547.

10. Livro III, cap. XXXV, p. 547.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, t. III, p. 529.

13. *Ibid.*, t. III, cap. XXXV, II, *in fine*, p. 547.

14. Marx, *Critique de l'économie politique*, II, *Œuvres*, Pléiade, t. I, pp. 388-389.

15. *Le Capital*, ed. citada, Livro I, 3^a seção, cap. VII, 2.

16. *Ibid.*, ed. citada, t. I, p. 147.

17. *Ibid.*, ed. citada, t. I, p. 146. Sobre a noção de abstinência, ver a crítica de Marx de Roscher, Pléiade, t. I, p. 437, a de Senior, Pléiade, t. 2, p. 815, nota, ou *Le Capital*, Livro I, 3^a seção, IX, I, Pléiade, t. I, pp. 770 e 784.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 145.
20. *Le Capital*, Livro I, 3ª seção, cap. VII, 2, *La production de la plus-value absolue*, ed. citada, p. 145.
21. *Principes d'une critique de l'économie politique*, Pléiade, t. I, p. 290.
22. *Ibid.*, Pléiade, t. I, p. 235.
23. *Werke*, Berlin, 1956, vol. I, pp. 248-248. Citado por Maximilien Rubel, Karl Marx, *Obras, Économie*, t. II, La Pléiade, 1968, introdução, pp. XXV-XXVI.
24. É o título do livro I do *Capital*.
25. *Le Capital*, Livro I, *in fine*, 8ª seção, cap. XXXIII, ed. citada, t. I, p. 566.
26. *Ibid.*
27. Cf. conclusão do Livro I do *Capital*.
28. *Manifeste*, I, *in fine*. Destaque nosso.
29. *Capital*, Livro I, 2ª seção, cap. 6, *in fine*, Éditions Sociales, t. I, p. 135.
30. *Ibid.*
31. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Prefácio (1859), *in* Marx & Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 121.
32. Dietz, XX, 106, *in* G. Bekerman, *Vocabulaire du marxisme*, Paris, PUF, 1981, artigo *Liberté*, p. 90.
33. *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales, t. I, p. 73.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, nota p. 70.
36. *Ibid.*, p. 113.

Capítulo 4: A abordagem da divergência ocidental por Max Weber

1. O estudo de Max Weber é publicado primeiramente em 1904 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* de Jaffé, t. XX. Só em 1964 é publicada uma tradução francesa, por Jacques Chavy, editada pela Plon. Herbert Lüthy escreve então "Calvinisme et Capitalisme", *Preuves*, julho de 1964, e em seguida *Le passé présent, combats d'idées de Calvin à Rousseau*, Mônaco, Éditions du Rocher, 1965. A controvérsia weberiana recobra sua amplitude, principalmente com S. N. Eisenstadt, "The Protestant Ethic Thesis", 1967, *in* Robertson Roland (ed.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, e, vinte anos depois, S. N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity*, 2 vols., Londres, Frances Pinter, 1987. Podemos ainda reportar à excelente colocação de Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme, la controverse post-weberienne*, Armand Colin, 1970.

2. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (daqui por diante *EPEC*), Paris, Plon, 1964, p. 14. Quem destaca é Max Weber.

3. *Ibid.*, p. 19.

4. *Ibid.*, p. 121, cujo projeto ele alimentará até a morte, porquanto a *Histoire économique*, com o subtítulo *Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1923), publica as conferências feitas por Weber em 1919 e 1920. Max Weber morre em 14 de junho de 1920.

5. *Ibid.*, p. 23.

6. *Ibid.*, p. 24.

7. *Ibid.*, p. 248.

8. *Ibid.*, p. 26.

9. *Ibid.*, p. 28.

10. *Ibid.*, p. 27.

11. *Ibid.* Assinalemos também que Max Weber é autor de um estudo intitulado “Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit”, “Contribuição à Psicofísica do Trabalho Lucrativo” (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. XXXVIII, 1909). Weber chega até a manejar a idéia racial-antropométrica, *EPEC*, p. 104, nota 29.

12. *Ibid.*, p. 28.

13. *Ibid.*, p. 72.

14. *Ibid.*, p. 75.

15. *Ibid.*, p. 53.

16. *Ibid.*, pp. 73-74.

17. *Ibid.*, p. 73.

18. *Ibid.*, p. 53.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 54.

22. *Ibid.*, p. 79.

23. *Ibid.*, p. 79.

24. *Ibid.*, p. 70.

25. *Ibid.*, p. 80.

26. *Ibid.*, p. 33.

27. *Ibid.*, p. 31.

28. *Ibid.*, p. 32.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 33.

31. *Ibid.*, p. 31-34.

32. Weber baseia-se no estudo de seu aluno Martin Offenbacher.

33. *Ibid.*, pp. 35-36.

34. *Ibid.*, tímida emancipação com relação ao historicismo.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 36.

37. *Ibid.*, p. 39.

38. *Ibid.*, p. 45.

39. *Ibid.*, p. 60; ver também p. 69, onde o *ethos* é um fenômeno de superfície, ao qual o comportamento econômico real é “subjacente”.

40. *Ibid.*, p. 63.

41. *Ibid.*, pp. 69-70.

42. *Ibid.*, pp. 82-107.

43. Ver *EPEC*, p. 102.

44. *Ibid.*, p. 83.

45. *Ibid.*, p. 84.

46. *Ibid.* Max Weber tem o cuidado de matizar: sublinha a distância entre luteranismo e “espírito do capitalismo”.

47. *Ibid.*, p. 96. Mais ainda, a evolução dessa idéia em Lutero ocorreu “em sentido cada vez mais tradicionalista”. *Ibid.*, p. 97.
48. *Ibid.*, p. 105.
49. *Ibid.*, p. 126.
50. *Ibid.*, pp. 128-129.
51. *Ibid.*, p. 132. Mas, se Calvino nega que as obras sejam um sinal de eleição, segundo Max Weber não é absolutamente o caso para os epígonos.
52. *Ibid.*, p. 141, nota 67.
53. *Ibid.*, p. 135 e nota 48.
54. *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994, p. 140.
55. “*Dass wir mit unserm ganzen Leben uns dankbar gegen gott für seine Wohlthat erzeigen.*”
56. “*Dass wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiss seien.*”
57. *Ibid.*, p. 153.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, pp. 167-168.
60. *Ibid.*, p. 168.
61. *Ibid.*, p. 185.
62. *Ibid.*, p. 195.
63. *Ibid.*, p. 135 e nota 48.
64. *Ibid.*, p. 205 e nota 5.
65. *Ibid.*, p. 206.
66. *Ibid.*, p. 205, nota 4.
67. *Ibid.*, p. 205, nota 5; p. 207, nota 10; p. 208, nota 13.
68. *Ibid.*, pp. 205-206.
69. *Ibid.*, p. 208. Uma vez fornecida a explicação, a nota 15 é apenas um pouco mais convincente.
70. *Ibid.*, p. 210.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, p. 112.
73. *Ibid.*, p. 106.
74. *Ibid.*, p. 107.
75. *Ibid.*
76. Ele só foi traduzido em francês parcialmente. Utilizamos em seguida os três volumes de *Wirtschaft und Gesellschaft* (daqui por diante *WG*), 5ª ed., revista por Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976.
77. *WG* 1, cap. I, § 4, 3, p. 15.
78. *Ibid.*, p. 695.
79. *Ibid.*, p. 715.
80. *WG* 2, cap. IX 6ª seção, p. 716, “*Die abendländische Glaubenspaltung, welche eine starke Verschiebung in der Stellung der Hierokratie brachte, ist OHNE ZWEIFEL ÖKONOMISCH MITBEDINGT ABER IM GANZEN NUR IN INDIREKTER ART*” (destaque nosso).
81. *Ibid.*, p. 716.
82. *Ibid.*, p. 717.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*, p. 719, "*Die Wirtschaftsgesinnung soweit diese religiös mitbestimmt ist...*"

85. *Ibid.*, pp. 719-720.

86. *Ibid.*, p. 726.

87. *Ibid.*, p. 706.

88. *EPEC*, p. 210.

89. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1954, p. 73.

Capítulo 5: Braudel ou a história sem personagens

1. Exetando a análise de intercâmbio dos mercados de burgos, na qual F. Braudel (*La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, designada daqui por diante *DC*, p. 55) intervêm personagens concretas. Mas estes quase desaparecem quando se trata da "esfera de circulação" mais elevada na "hierarquia das trocas", *DC*, p. 56. Quanto à tipologia dos "grande negociantes" (*DC*, pp. 59-61), não é nada atraente.

2. *DC*, p. 67.

3. *Ibid.*; p. 28.

4. *Ibid.*, p. 29.

5. *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme* (daqui por diante *CMEC*), *op. cit.*, t. 2, p. 535.

6. *DC*, p. 94.

7. *CMEC*, t. 2, p. 353.

8. *Les Caractères*, de La Bruyère, *Des biens de fortune*, n° 38.

9. *Ibid.*, p. 44.

10. *Ibid.*, p. 58.

11. F. Braudel, *DC*, pp. 69-70.

12. *CMEC*, t. 3, p. 177.

13. *Ibid.*, p. 79.

14. *Ibid.*, p. 182. Lendo as páginas em que Braudel traça a substituição dos portugueses (p. 178-179), espanhóis e italianos pelos holandeses, tem-se a impressão de que defende com energia a inércia de seu querido *Méditerranée à l'époque de Philippe II*.

15. *DC*, pp. 91 sq.

16. *Ibid.*, p. 93.

17. *Ibid.*, t. 3, p. 75.

18. *Ibid.*, p. 28.

19. *Ibid.*

20. *CMEC*, t. 2, p. 78.

21. *Ibid.*, t. 2., p. 78

22. *Ibid.*, t. 2., p. 517.

23. *Ibid.*, t. 2., p. 518.

23. *L'aventure industrielle et ses mythes. Savoirs, techniques et mentalités*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1982, p. 11.

24. *Ibid.*, p. 42.

Sexta parte

IGREJA CATÓLICA E MODERNIDADE ECONÔMICA

Capítulo 1: Roma e a liberdade

1. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2419-2420, 1992.
2. *Quanta cura* (1864), apresentação e prefácio do padre J.-R. Armogathe, Paris, J. J. Pauvert, 1967. Apêndices, *La convention de 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*, brochura de Mgr Dupanloup, pp. 116-117.
3. Artigo de E. Forcade, *Revue des Deux Mondes*, 31 de janeiro de 1865, in *Quanta cura* (1864), apresentação e prefácio do Padre J.-R. Armogathe, *op. cit.*, Apêndices, p. 143.
4. In Arthur Utz, *La doctrine de l'Église à travers les siècles*, Basiléia, Roma, Herder, Paris, Beauchesne et fils, 1970, t. I.
5. *Libertas praestantissimum* (20 de junho de 1888), *op. cit.*, p. 177.
6. *Ibid.*, p. 189.
7. *Ibid.*, p. 191.
8. *Ibid.*, p. 199.
9. *Ibid.*, p. 209.
10. *Ibid.*, p. 215.
11. *Ibid.*, p. 207.
12. *Ibid.*, p. 217.
13. *Ibid.*, p. 213.
14. *Ibid.*, p. 217.
15. *Ibid.*

Capítulo 2: 1891: *Rerum Novarum*

1. *Rerum Novarum* (15 de maio de 1891). Seguimos o texto da *Documentation catholique*, t. XXV, n° 569, 6 de junho de 1931, colunas 1450-1480 (daqui por diante *RENO*).
2. *RENO*, col. 1449.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, col. 1452.
6. *Ibid.*, col. 1451.
7. *Ibid.*, col. 1453.
8. *Ibid.*, col. 1423. Destacamos esse apego quase feudal do servo à gleba.
9. *Ibid.*, col. 1452.
10. *RENO*, col. 1470.
11. *Ibid.*, col. 1469.
12. *Ibid.*, col. 1456.
13. *Ibid.*, col. 1457.
14. *Ibid.*, col. 1460. Esta última observação leva ao máximo o desprezo pelo "trabalho mercenário".

15. *Ibid.*, col. 1477.
16. *Ibid.*, col. 1463-1476.
17. *Ibid.*, col. 1451.
18. *Ibid.*, col. 1463-1464.
19. *Ibid.*, col. 1466.
20. *Ibid.*, col. 1467.
21. *Ibid.*, col. 1470.
22. *Ibid.*, col. 1453.
23. *Ibid.*, col. 1471.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

Capítulo 3: 1931: Quadragésimo Anno

1. *Quadragésimo Anno* (15 de maio de 1931), in *Documentation catholique*, t. XXV, t. XXV, nº 569, 6 de junho de 1931, col. 1403.
2. *Ibid.*, col. 1404.
3. *Ibid.*, col. 1435.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, col. 1432.
6. *Ibid.*, col. 1434.
7. *Ibid.*, col. 1433.
8. *Ibid.*, col. 1434.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, col. 1405.
11. *Ibid.*, col. 1410; ver igualmente col. 1409.
12. *Ibid.*, col. 1409.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, col. 1418.
15. *Ibid.*, col. 1419.
16. *Ibid.*, col. 1423.
17. *Ibid.*, col. 1419.
18. *Ibid.*, col. 1424.
19. *Ibid.*, col. 14529.
20. *Ibid.*, col. 1430. Destaque nosso.
21. *Ibid.*, col. 1429. Destaque nosso.
22. *Ibid.*, col. 1429-1430.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, col. 1427.
27. Citado por B. de La Rochefoucauld e René Pietri, in *L'entreprise et la société au service de l'homme*, Paris, Tec & Doc, Lavoisier, 1993, p. 10.

Capítulo 4: 1961: *Mater et Magistra*

1. *Mater et Magistra* (15. De julho de 1961), in *Documentation catholique*. t. LVIII, nº 1357, 6 de agosto de 1961, col. 945.
2. *Ibid.*, col. 946.
3. *Ibid.*, col. 954. Destaque nosso.
4. *Ibid.*, col. 955.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, col. 958.
7. *Ibid.*, col. 963.
8. *Ibid.*, col. 966.
9. *Ibid.*, col. 983.
10. *Ibid.*, col. 985.
11. *Ibid.*, col. 988.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, col. 972. Destaque nosso.
14. *Ibid.*, col. 974.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, col. 974.
17. *Ibid.*, col. 975-976.
18. *Ibid.* Destaque nosso.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, col. 961. Destaque nosso.
21. *Ibid.*, col. 963 e 967. Destaque nosso.
22. *Ibid.*, col. 980. Destaque nosso.

Capítulo 5: *Centesimus Annus*: a supressão das inibições plurisseculares

1. *Centesimus Annus*. Remetemos à edição dos *Cahiers pour croire aujourd'hui*, maio de 1991; o texto acima encontra-se em II, 13, pp. 21-22.
2. *Ibid.*, II 13, p. 22. Parece estarmos lendo Frédéric Bastiat!
3. *Ibid.*, II 30, p. 42.
4. *Ibid.*, II 17, p. 26.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.* Destaque nosso.
7. *Ibid.*, II 17, p. 29, crítica já apresentada por seus predecessores.
8. *Ibid.*, p. 30.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, IV, 31., p. 44.
11. *Ibid.*, IV, 32., p. 44; ver ainda IV, 33, pp. 45-46.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, IV, 32., p. 45. Destaque nosso. Ver também em III, 27, p. 38.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, IV, 36, p. 51.

19. *Ibid.*, IV, 39, p. 55.

Sétima parte POR UMA ABORDAGEM ETOLÓGICA

Capítulo I: Marcos de referência para uma descoberta da confiança

1. *Esprit des Lois*, Livro XIX, cap.4.

2. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 51.

3. *Esprit des Lois*, Livro XIX, cap. 4.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, Livro XIV, cap. 5 (título).

6. *Ibid.*, Livro XIV, cap. 5.

7. R. Aron assinala em nota, em *Les étapes de la pensée sociologique* (p. 71, nota 14), os sofismas da climatologia de Montesquieu.

8. Hegel, "Philosophie de l'histoire", in *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, NRF, 1969, p. 224.

9. *Ibid.*, Destaque nosso.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* Destaque nosso.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, pp. 69-70. Comparando "Culture, religions e développement dans les civilisations de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud", S. N. Eisenstadt também concluirá que há "maior propensão dos grupos protestantes ou dos grupos católicos de tendência mais reformista, caracterizados por um espírito menos estatizante, pela existência de elites autônomas e por uma inclinação mais marcante pelo êxito material, a uma atitude positiva com relação à ciência e à tecnologia e a um comportamento econômico moderno" (*Revue internationale des sciences sociales*, nº 134, novembro de 1992, p. 674).

14. *La Révolution des Saints*, tradução francesa de B. Vicent Giroud, Paris, Belin, 1987.

15. *Ibid.*, p. 319.

16. *Ibid.*, p. 320.

17. "Congregation" em inglês. O termo "congregação" lembra demasiadamente, para os leitores franceses, as "congregações" de religiosos ou de religiosas católicos para que o usemos aqui. Nós o traduziremos por "comunidades".

18. *Ibid.*, p. 321. Destaque nosso.

19. *Ibid.*, p. 323.

20. *Ibid.*

21. *Du "miracle" en économie*, op. cit., pp. 207 e 210-214.

22. *La Révolution des Saints*, op. cit., p. 321. Destaque nosso.

Capítulo 2: Bastiat: psicologia do comércio e psicose do Estado

1. Frédéric Bastiat, “*Propriété et loi*”, artigo incluído no número de 15 de maio de 1848 do *Journal des économistes*, in Bastiat, “*Propriété et loi*” suivi de “*L’État*”, Paris, éditions de l’Institut économique de Paris, 1983, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 14.
4. Frédéric Bastiat, *La loi* (1850), em *Œuvres complètes*, t. IV, *Sophismes économiques, petits pamphlets*, Paris, Guillaumin, 1854, p. 363, “a mão misteriosa do Legislador”.
5. *Ibid.*, p. 365.
6. *Ibid.*, p. 364. “... Os socialistas consideram a humanidade matéria para combinações sociais [...] matéria para experiências.” “Como é fortemente enraizada em nosso país a idéia, filha dos estudos clássicos e mãe do Socialismo, de que a humanidade é uma matéria inerte que recebe do poder a vida, a organização, a moralidade e a riqueza...” (*ibid.*). Adiante, Bastiat ataca Rousseau, insistindo: “E que são os homens em tudo isso? Ou a máquina que se monta e que funciona, ou a matéria bruta de que é feita a máquina!” (pp. 370-371).
7. “*L’État*”, incluído no nº de 25 de setembro de 1848 do *Journal des Débats*, in “*Propriété et Loi*” suivi de “*L’État*”, *op. cit.*, p. 39.
8. *Ibid.*, p. 40.
9. *Ibid.*, p. 35.
10. *Ibid.*, p. 37.
11. Frédéric Bastiat, “De l’influence des tarifs français et anglais sur l’avenir des deux peuples”, publicado no *Journal des économistes*, t. IX (out. 1844), pp. 260-261.
12. *Ibid.*, p. 265.
13. “De l’influence des tarifs français et anglais sur l’avenir des deux peuples”, art. citado, p. 271.
14. “De l’influence des tarifs français et anglais...”, art. citado, p. 265.
15. *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 277.
16. *Le Capital*, Livro I, 1ª seção, cap. I, III, Pléiade, t. I, p. 592.

Capítulo 3: Schumpeter: a pessoa no centro

1. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 153.
2. *Ibid.*, pp. 90-91, nota 1.
3. *Ibid.*, p. 152.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 153.
6. *Ibid.*
7. Albert O. Hirschman, *L’Économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1984.
8. *Ibid.*, p. 15. É a tese de Fred Hirsch em *Social Limits to Growth*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

9. Samuel Ricard, *Traité général du commerce* (1ª ed. 1704), Amsterdã, 1781, p. 463, citado por Albert Hirschman, *op. cit.*, p. 14.

Capítulo 4: Hayek: o elogio da bricolagem

1. Friedrich von Hayek, "The Use of Knowledge in Society", in *American Economic Review*, vol. XXXV, nº 4, setembro de 1945, p. 521.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 520. Ao vocabulário lógico da alternativa, Hayek prefere o vocabulário vivo da alteração: "disputa".

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 522.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 523.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, pp. 523-524.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

Capítulo 5: Quando os economistas descobrem uma incógnita: o mental

1. Em 1956 Robert Solow publicava: "A Contribution to the Theory of Economic Growth", in *Quarterly Journal of Economy*, vol 70, 1965. Para o artigo de R. Lucas, cf. *Journal of Monetary Economics*, vol. 22, 1988, pp. 3-42.

2. *The Sources of Economic Growth in the United States and the Alternative before Us*, Nova York, Committee for Economic Development, 1962.

3. Ver por exemplo: E. Malinvaud e Michel Bacharach, *Activity Analysis in the Theory of Growth Planning*, Londres, Macmillan, Nova York, St. Martin's Press, 1967, e *Leçons de théorie microéconomique*, Paris, Dunod, 1969.

4. "La mesure de la contribution de l'enseignement (et du facteur résiduel) à la croissance économique", in Groupe d'Étude sur les Aspects économiques de l'enseignement, *Le facteur résiduel et les progrès économiques*, Paris, OCDE, 1964.

5. Edward F. Denison e Jean-Pierre Poulhier, *Why Growth Rates Differ? Postwar Experience in Nine Western Countries*, Washington (DC), Brodrings Institution, 1967.

6. *Stratégie du développement économique*, traduzido do inglês por Françoise Pons, Paris, Les Éditions ouvrières (col. Économie et Humanisme), 1964.

7. Ver *The Achieving Society*, Princeton (NJ), Van Nostrand, 1961.

8. *Motivations & Personality*, Nova York, Harper & Bros, 1954.

9. *The Human Side of the Enterprise*, Nova York, Mc Grawhill, 1960.

10. O. Gélienier, "Direction participative par objectifs", in *Hommes et techniques*, nº especial 281, 1968, p. 38.

11. Cf. *The Economic Approach to Human Behavior*, nova ed., Chicago, University of Chicago Press, 1976.

12. Lucas, "On the Mechanics of Economic Development", art. citado, pp. 3-42.

13. Romer, "Endogenous Technological Change, Capital Accumulation in the Theory of Long Run Growth", in Barro, *Modern Business Cycle Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989: é a implantação das "externalidades".

14. Kaldor, "Learning by Doing, A New Model of Economic Growth", in *Review of Economic Studies*, 1962.

15. "Endogenous Growth and the Role of History". Colóquio Instabilidade e Persistência: Pesquisas sobre o Ciclo Econômico, *Instability and Persistence: Recent Advances on Business Cycles*, Paris, Palácio de Luxemburgo, 4, 5, 6 de janeiro de 1990.

Capítulo 6: Antropologia do desenvolvimento

1. J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, 2 vols, Paris, Flammarion, 1983, p. 82.

2. "Modes de socialisation et d'éducation", in *Histoire des mœurs*, 3 vols., Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1990-1991, t. 2.

3. *Ibid.*, t. 2, pp. 319-320.

4. *Ibid.*, t. 2, p. 322.

Capítulo 7: Lorenz: uma etologia do ser inacabado

1. *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vols., sob a direção de Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 739.

2. *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1979, p. 87.

3. *Logique*, Livro VI, cap. V, citado pelo *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 14ª ed., por André Lalande, Paris, PUF, 1983, pp. 306-307. Geoffroy Saint-Hilaire já consagrara em 1849 o termo francês no sentido de J. S. Mill.

4. *Ibid.*

5. In *Les fondements de l'éthologie*, Paris, Flammarion (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), 1984, cap. III, pp. 93-100.

6. Konrad Lorenz, *Les fondements de l'éthologie*, op. cit., pp. 11-12.

7. Konrad Lorenz, *Le tout et la partie...*, p. 97, in *Trois essais sur le comportement humain et animal*, Paris, Le Seuil, 1970.

8. *Ibid.*, p. 106.

9. *Ibid.*, p. 115.

10. *Ibid.*, p. 131.

11. *Ibid.*, p. 136.

12. *Ibid.*, p. 146. Destaque nosso.

13. Remetemos aos trabalhos de Claude Lévi-Strauss sobre essa noção, tão fecunda para definir o que chamamos "sociedade de desconfiança".

14. *Ibid.*, p. 156.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 163.
17. *Ibid.*, p. 158.
18. Cf. Lucien Malson, *Les enfants sauvages* (1964), que ingenuamente invoca o marxismo.

Capítulo 8: Por uma etologia da confiança

1. Cf. o debate evocado por Herbert Lüthy, "Calvinisme et capitalisme", *Preuves*, julho de 1964, e S. N. Eisenstadt, "The Protestant Ethic Thesis", art. citado.

2. Maurice Allais, "Cap à l'Est: les entreprises françaises face aux bouleversements de l'Est", in *Actes des 3 rencontres de Lille, 27 mars 1990*, publicação de Câmara de Comércio de Lille-Roubaix-Tourcoing, 1990, p. 71.

No momento em que íamos imprimir este livro, chegou-nos às mãos o último livro de Francis Fukuyama: *THUST – The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (Free Press, 457 p.). Três anos após seu *O Fim da História e o Último Homem*, Fukuyama volta-se, ao que parece, para o terceiro fator imaterial. Ele detecta uma divergência, que qualificaremos de etológica, entre as sociedades de grande confiança (*high-trust*: Alemanha, Estados Unidos, Japão) e de fraca confiança (*low-trust societies*: China, Itália, França).

Qual a origem dessa divergência? Fukuyama não diz. Contenta-se em exortar seus contemporâneos a devolver a seu lugar a religião e as éticas tradicionais, a fim de favorecer uma socialibilidade de grupo, uma aptidão para o trabalho de equipe virando as costas ao individualismo "liberal".

Decididamente, a História não terminou, e o "último homem" não está só.

3. *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1955, Prefácio.

4. *Evangelho Segundo São Lucas*, 17, 20-22, *De adventu regni Dei*.

5. O texto latino da Vulgata traz "*cum observatione*", isto é, num espírito legalista de observância escrupulosa dos ritos e das formas exteriores. Seguimos a tradução de A. Chouraqui, *Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 2036.

Conclusão

1. Marquês d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France comparé avec celui d'autres états*, Amsterdã, 1784, p. 176.

2. *Discours au roi au nom de la Cour des aides*, 1772.

3. A. A. Cournot, 1864, t. VII das *Oeuvres complètes*.

4. Cardeal Jean-Marie Lustiger, *Sécularité en théologie de la Croix*, conferência no Ateneo de Teologia de Madri, 22 de outubro de 1986, in *Dieu merci, les droits de l'homme*, Paris, Criterion, 1990, p. 178.

5. *Ibid.*, p. 180.

6. *Ibid.*, p. 182.

7. 2ª epístola, III, 10.

8. *Mal français*, op. cit., p. 164.

9. G. F. Dumont, P. Chaunu, J. Legrand, A. Sauvy, 2ª ed., *La France ridée*, Paris, Hachette, 1986.

10. Números extraídos do artigo de Todd M. Godbout "Employment Change and Sectoral Distribution in 10 Countries, 1970-1990", in *Monthly Labor Review*, vol. 116, nº 80, outubro de 1993, p. 20.

APÊNDICES

REMANÊNCIAS DA DIVERGÊNCIA

Apêndice 1: Confissão religiosa e comportamento econômico

1. Werner Sombart, *L'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1932, p. 25.

Apêndice 2: A escola em divergência

1. *Literacy and development in the West*, Harmondsworth, Penguin, 1969 (daqui por diante LDW), p. 71.
 2. *Ibid.*, cf. tabela 5, p. 28.
 3. Segundo Richard A. Easterlin, "A Note on the Evidence of History", in C. Arnold Anderson & Mary J. Bowman (eds), *Education & Economic Development*, Chigago, Aldine Publishing Company, 1965.
 4. C. M. Cipolla, LDW.
 5. Esses dados são extraídos de C. M. Cipolla, LDW, p. 91, que menciona que a cifra prussiana provavelmente assimila os que liam e escreviam. Sem dúvida seria preciso atenuar, sem suprimi-la, a distorção nesse índice.
 6. Esta estatística foi obtida por W. L. Sargent na década de 1860 ("On the Progress of Elementary Education", in *Journal of the Royal Statistical Society*, 30, 1867, pp. 127-128). É relacionada e comentada por C. M. Cipolla, LDW, p. 62.
 7. *Ibid.*, pp. 65-66.
 8. *Ibid.*, p. 64.
 9. Pela aplicação do teste de Student.
 10. Fontes: para a 1ª coluna, C. M. Cipolla, LDW; para as colunas 2 e 4, B. Mitchell, *European Historical Statistics*, 2ª ed., Londres, Macmillan 1980. Para as colunas 3 e 5, P. Flora, F. Krauz e W. Pfenning, *State, Society and Economy in Western Europe 1815-1975*, 2 vols., Frankfurt, Campus Verlag, Londres, Macmillan; Chicago, St. James Press, 1983-1987.
 11. Segundo C. M. Cipolla, LDW, pp. 127-128.
 12. Segundo C. M. Cipolla, LDW.
 13. J.-M. Mayeur, *Les débuts de la III^e République 1871-1898 (Nouvelle histoire de la France contemporaine*, t. 10), Paris, Le Seuil, 1973, p. 75; e G. Dupeux, "La population", cap. II, in R. Rémond, *Atlas historique de la France contemporaine*, Paris, A. Colin, 1966.
- Acrescentemos duas referências a esses dados: J.-P. Aron, P. Dumont e E. Le Roy Ladurie, *L'Anthropologie du conscrit français, d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée 1819-1826: présentation cartographique*, Paris, Nouton, 1972. (Essa obra não usa exatamente o mesmo tipo de critério que os mapas de analfabetismo que traçamos para 1686-1689 e 1786-1789). E

F. Furet, J. Ozouf, *Lire et Écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, 2 vols., Paris, Éditions de Minuit, 1977.

14. LDW, p. 73.

15. Segundo C. M. Cipolla, LDW, pp. 20-22.

16. Segundo C. M. Cipolla, LDW, pp. 20-22

17. Segundo J.-M. Mayeur, *Les débuts de la III^e République*, t. X de *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1973.

18. C. M. Cipolla, LDW, pp. 83 sq.

19. *Ibid.*, p. 63.

20. *Ibid.*

Apêndice 3: Publicar sobre economia

1. *Traité sur le Commerce de Josiah Child et Remarques Inédites de Vicent de Gournay, suivi de Vicent de Gournay, un économiste trahi*, op. cit., cf. quarta parte, cap. 3 e cap. 6.

2. Mitsuzo Masui, *A Bibliography of Finance*, Kobe, the international finance seminar in the Kobe University of Commerce, 1935.

3. *Ibid.*, pp. 1-4.

4. *Ibid.*, pp. 387-396. As obras traduzidas do francês e do italiano na Inglaterra equilibram-se com as obras traduzidas do inglês ou do holandês na França.

5. *Between Two Cultures: an Introduction to Economic History*, Nova York, Norton, 1991.

Apêndice 4: A densidade 40

1. Ver: B.H. Slicher Van Bath, 1º) "Yield ration, 1810-1820", *Revue A. A. G. Bijdragen*, vol. 10, 1963; 2º) *The Agrarian History of Western Europe: A. D. 500-1850*, Londres, Edwards Arnold, 1963.

Michel Morineau, 1º) "Y a-t-il eu une révolution agricole en France au XVIII^e siècle", *Revue historique*, vol. 92, n° 1, 1968, pp. 299 sq.; 2º) Note sur l'ouvrage de Slicher Van Bath, *Annales ESC*, nov.-dez. 1963, pp. 1209-1212.

Herman Van Der Wee (ed.), *Productivity of Land and Agricultural Innovation in the Low Countries 1250-1800*, Leuven, Leuven University Press, 1978.

J. C. Toutain, "Le produit de l'agriculture française de 1700 à 1958", *Cahier de l'ISEA*, série A. F., n° 1 e 2, julho de 1961.

2. *L'Histoire ambiguë*, op. cit., p. 316.

3. *Dictionnaire philosophique*, t. IV.

4. Ver Morineau, art. citado.

5. *Agriculture & the Industrial Revolution*, in *Fontana Economic History of Europe*, Londres-Glasgow, Collins, 1969, vol. III, cap. 8.

6. Segundo Paul Bairoch, "Niveaux de développement économique de 1810 à 1910", in *Annales ESC*, 1965; Jean Georgelin, *L'Italie à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1989.

Apêndice 5: As distorções da demografia

1. Cf. Willocx (ed.), *International Migrations*, Washington (DC), NBER, 1929, vol. I; anuários retrospectivos nacionais e maciços, *An Historical Geography of Europe 1500-1840*, nova ed., Cambridge, CUP, 1990.

2. *Ibid.*

3. Cf. P. Flora, F. Kraus e W. Pfenning, *State, Economy and Society in Western Europe*, *op. cit.* e anuários retrospectivos nacionais.

4. J.-P. Pousson, *La croissance des villes au XIX^e siècle, France, Royaume-Uni, États-Unis et pays germaniques*, Paris, SEDES, 1992, cap. IV; para os quadros e gráficos cf. P. Flora *et al.*, *op. cit.*, e anuários nacionais.

Apêndice 6: Ethos de confiança e conflitos trabalhistas

1. *State Economy & Society in Western Europe*, *op. cit.*

2. Andrew Shonfield, *Le capitalisme d'aujourd'hui*, traduzido do inglês por Bernard Cazes e Gérard Gefen, Paris, Gallimard, 1967, p. 95.

3. *Ibid.*, p. 89.

4. *Ibid.*, p. 205.

5. *Ibid.*, pp. 464-465, nota 34.

6. Segundo P. Flora, F. Kraus e W. Pfenning, *op. cit.*

Apêndice 7: Divergência cultural e desclassificação financeira

1. Os dados foram obtidos a partir das cifras estabelecidas por Sidney Homer na obra *A History of Interest Rates*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1963.

2. Cf. C. Wilson, *Anglo-Dutch Commerce and Finance in the XVIIIth century*, Cambridge, CUP, 1941, p. 167; ver Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, *op. cit.*, t. 3, III, pp. 203 e 206.

3. Cf. Sidney Homer, *A History of Interest Rates*, *op. cit.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. C. P. Kindleberger, *A Financial History of Western Europe*, Londres, G. Allen and Unwin, 1984, pp. 105 sq.

Apêndice 8: Moeda e mentalidades

1. Michael Bordo & Lavs Jonung, "The long Run Behavior of the Income Velocity of Money", in *Economic Inquiry*, vol. 19, janeiro de 1981.

2. Cameron, *Banking in the Early Stages of Industrialization. A Study in Comparative Economic History*, Nova York, OUP, 1967; B. Mitchell and P. Deane, *European Historical Statistics*, *op. cit.*; M. Flandreau, "Coin Memories: New Estimates of French Metallic Currency 1840-1878", in *Journal of Economic History*, 1995.

3. Cf. Cameron, *op. cit.*, M. Flandreau, *Cette faim sacrée d'or: La France, le bimétallisme et la stabilité du système monétaire international*, tese, EHESS, 1993; Mitchell, *op. cit.*

4. *Le Capital*, Éditions Sociales, t. III, p. 547 (Livro III, cap. XXXV).
5. R. Cameron, *France & the Economic Development of Europe 1800-1914: Conquest of Peace and See Do of War*, Londres, OUP, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1961.
6. *Ibid.*, cf. pp. 85 e 88.

Apêndice 9: Os transportes

1. Cf. Mitchell, *European Historical Statistics*, *op. cit.*, e anuários retrospectivos nacionais.
2. *Ibid.*
3. Cf. *ibid.*

Apêndice 10: O esporte e a mentalidade competitiva. O índice olímpico

1. Michel Bouet, *Signification du sport*, 4ª ed., Paris, Éditions Universitaires, 1968, p. 299.
2. Citado por Michel Bouet, *op. cit.*, p. 304, *Encyclopédie*, Genebra, 1777, p. 154.
3. Umminger, *Des hommes et des records*, Paris, La Table ronde, 1964, p. 237.
4. *Ibid.*
5. P.C. Mc Intosh, "Politics & Sport: Uniformity & Diversity", in *Comparative Physical Education on Sport*, vol. V, 1988, ISCPES, Human Kinetics Publishers.
6. Fonte: Günther Lüschem, "The Interdependence of Sport and Culture", in B. Lowe, D. Kanin and A. Strenck (editores), *Sports and International Relation*, Champaign (III), Stipes Publishing Co, 1978, p. 25. Trata-se de uma pesquisa realizada por Günther Lüschen da qual não foi feita publicação separada.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. Fontes: Centro d'études et de recherches. Lausanne Comité international olympique.
10. Para as cifras da população utilizamos os dados de *The Demographical Yearbook, 44th issue/Annuaire Démographique*, 44ª ed., Nova York, United Nations-Nações Unidas, 1994.

Apêndice 11: O índice Nobel de 1901 a 1990

1. Plon 1976, p. 495. A partir de uma estudo de Léo Moulin: "La nationalité des prix Nobel des Sciences de 1901 à 1960", ensaio de análise sociológica (in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXXI, 1961, pp. 145-163).
2. Fontes: *Who's Who in the Nobel Prize*, 1992. *Demographic Yearbook, 44th issue/Annuaire démographique*, 44ª ed., Nova York, United Nations-Nações Unidas, 1994.

Apêndice 12: O desempenho econômico ou o índice de prosperidade

1. Os dados provêm do *Demographic Yearbook, 44th issue/Annuaire démographique*, 44^o ed., New York, United Nations-Nações Unidas, 1994, bem como do *Statistical Yearbook, 39th issue/Annuaire statistique*, 39^o ed., Nova York, United Nations-Nações Unidas, 1994.

Apêndice 13: Valores do empreendimento e tesouro da língua francesa

1. D. C. Mc Clelland, J. W. Atkinson, R. A. Clark, E. L. Lowell, *The Achievement Motive*, Nova York, 1953, D.C. Mc Clelland, *The Achieving Society*, Princeton (NJ), Van Nostrand, 1961.

2. "The Achievement Motive on the Spanish Economy between the 13th and 18th Centuries", in *Economic Development and Cultural Change*, janeiro de 1961, pp. 144-163.

3. Base de dados textuais Frantext, gerada pelo programa Stella (Système de Textes En Ligne en Libre Accès), CNRS e Institut national de la Langue française, Trésor général des langues et parlers français, 52, bd Magenta 75010, Paris.

4. *Plaquette* de apresentação de Frantext.

5. Essa própria ausência é reveladora de um lugar vazio deixado na produção literária; de uma verdadeira lacuna mental. Contudo, essa ausência chocante no plano dos textos mais difundidos, mais significativos, deve ser relativizada pelas proporções do conjunto.

6. Artigo de Jena Lecuir, in *Historiographie de la Réforme*, sob a direção de Philippe Joutard, Paris, Delachaux e Niestlé, 1977, pp. 417-439.

7. *Ibid.*, p. 420. Encontramos semelhante descrédito do inovador na justificação de Vincent de Gournay por Turgot, que faz seu elogio, Turgot, *Éloge de Vincent de Gournay*, in *Écrits économiques*, op. cit., pp. 86-87.

8. Braudel anota (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, op. cit., t. 2, p. 391, nota 220 da p. 564): o vocábulo empreendimento "mal aparece"; ele se prevalece do *Littré* para fazê-lo aparecer no *Télémaque* de Fénelon, de 1699. Não é suficiente. A palavra aparece muito antes e, isso é decisivo, com conotação negativa. Também aí a substituição do Sul pelo Norte supõe uma distorção mental, e não um simples revezamento.

9. *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vols., Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, t. I, p. 454.

10. *Ibid.*, t. I, p. 1029.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, t. I, p. 654.

13. *Ibid.*, t. I, p. 1226.

14. *Ibid.*, t. I, p. 1019.

15. *Ibid.*, t. I, p. 1049.

16. *Ressources de Quinola*, I, 1, Paris, H. Souverain, 1842.

Apêndice 14: Igualdade entre a mulher e o homem

1. PNUD *Rapport mondial sur le développement humain 1995*, Paris, Economica, 1995; cf. pp. 78, 80, 90.

Apêndice 15: Índice da corrupção 1995 nos países industrializados

1. Documentação: *Transparency International*, Berlim, Universidade de Göttingen, 1995.

POSEFÁCIO

Abaixo a malícia: só quem confia vence

ENTREVISTA COM ALAIN PEYREFITTE

República (São Paulo), junho de 1998.

OLAVO DE CARVALHO

*“Não existe mais que uma e uma só fórmula
para fazer de um homem um homem autêntico:
a fórmula que prescreve a ausência de toda fórmula.
Nossos ancestrais tinham uma bela palavra,
que resumia tudo: a confiança.”*

Franz Rosenzweig

A proverbial afeição dos franceses às revoluções e golpes de Estado não impediu que desse povo tão mal acomodado na ordem democrática nascessem, talvez em compensação, algumas das inteligências mais aptas a captar a essência da democracia e a diagnosticar os perigos que a ameaçam. O que não é de estranhar é que tais homens fossem tão pouco profetas em sua própria terra.

Dentre esses pregadores no deserto, o mais conhecido é Alexis de Tocqueville, o primeiro a observar, no seio da própria democracia americana nascente, a contradição até hoje irresolvida — e cada vez mais aguçada — entre igualdade e liberdade. Logo abaixo dele vem Frédéric Bastiat, pioneiro no diagnóstico da natureza voraz e tirânica do Estado moderno. Menos falado, porém altamente respeitado por quem o conhece, é Bertrand de Jouvenel, inteligência implacavelmente realista que

destruiu o mito das liberdades crescentes, pondo em seu lugar a demonstração do crescimento ilimitado do poder, da distância cada vez maior entre governantes e governados.

Esses três pensadores têm em comum o pessimismo histórico, a apreensão de democratas sinceros que vêem a liberdade extinguir-se e, olhando em torno, não descobrem meios de defendê-la contra a marcha avassaladora do poder.

Mas este que vou lhes apresentar agora, se compartilha com eles o temor ante os perigos, destaca-se, surpreendentemente, pelo otimismo com que enxerga o futuro. Alain Peyrefitte não é, no entanto, nenhum sonhador. Basta ver os seus olhos para reparar que, por baixo do sorriso simpático, se esconde um observador temível, a quem só um tolo procuraria enganar.

O otimismo de Peyrefitte, além de bem contrabalançado por uma dose de ceticismo, é de um tipo diferente do habitual. Não se baseia somente na esperança, mas na simples constatação de um fato: a liberdade de decisão humana, que nenhum determinismo logrou jamais revogar, seja para instaurar em lugar dela a necessidade do mal, seja a fatalidade do bem crescente. Peyrefitte é otimista pela simples razão de que o pessimismo é uma ilusão deprimente baseada na presunção de já conhecermos o futuro. O futuro a Deus pertence, e Deus seria um verdadeiro idiota se criasse seres capazes de decisão sem deixar na mão deles ao menos uma parcela da responsabilidade por esse futuro. Peyrefitte é otimista porque entende que, ora mais, ora menos, é sempre possível agir. E quem vai provar que não?

Mas estou precipitando as conclusões. Devo dizer, primeiro, quem é Alain Peyrefitte. Membro da Academia Francesa, diplomata de carreira, estadista, historiador, cientista político, jornalista, foi colaborador, amigo e homem de confiança do general Charles de Gaulle por três décadas, deputado em todas as legislaturas da V República e várias vezes ministro: da Educação, da Justiça, do Interior, do Planejamento, da Cultura, da Pesquisa Científica. Preside hoje o conselho editorial do Figaro, ainda o mais poderoso diário francês. Seu pensamento social e político já foi objeto de muitas teses, artigos e congressos, até no Institut de France, dos quais nenhuma notícia chegou a estas plagas.

O primeiro sinal de termos percebido a existência desse espírito extraordinário foi dado no ano passado pela Casa Jorge Editorial, que publicou *O Império Imóvel* ou *O Choque dos Mundos*, em tradução de Cylene Bittencourt. Mas, por fascinante que seja, esse relato da expedição de lorde McCartney à China em 1792, se tudo nos revela sobre o mal crônico de um Império paralisado pela suspeita de todos contra todos, não nos diz muito sobre sua própria ligação com as concepções mais gerais de seu autor sobre a natureza e o funcionamento da sociedade humana, das quais

é a exemplificação fundada no estudo metódico de um caso particular. Por isso ou pela proverbial letargia que a acometeu desde há quatro décadas, a imprensa cultural nem sequer registrou a edição dessa obra-prima da ciência histórica, onde o rigor do método, em vez de ostentar-se na língua de chumbo do pedantismo universitário, se oculta elegantemente sob um estilo narrativo animado, pulsante e cinematográfico.

Coincidência ou não, o próprio autor não começou por expor suas concepções, mas por exemplificá-las num caso concreto, o do seu próprio país. *Le Mal Français*, publicado em 1976, tornou clássico o retrato da uma nação roída pela suspicácia, sempre em busca de um governo forte que a proteja de si mesma e de um líder golpista ou revolucionário que a proteja do governo forte. *Les Chevaux du lac Lagoda*, em 1981, demonstrava as raízes ideológicas e culturais da criminalidade juvenil, que aqueles mesmos que as plantaram buscavam ocultar sob um discurso convencional contra o sistema económico (já vimos esse filme, não vimos?). Nesses e em outros trabalhos, ora partindo do exemplo francês, ora do chinês (que conheceu de perto como chefe, em 1971, da primeira missão oficial do Ocidente ali admitida durante os anos da Revolução Cultural), Peyrefitte foi traçando o perfil histórico, sociológico, político e administrativo da "sociedade de desconfiança", o Leviatã paralisado pela malícia e por dívidas paranóicas a respeito de si mesmo.

Foi só em 1995 que a teoria subjacente a essas análises apareceu com todas as letras, primeiro numa explosiva série de conferências no Collège de France, Du "miracle" en économie, e logo em seguida na obra magna, *La Société de Confiance*, publicada pelas Éditions Odile Jacob e imediatamente celebrada como acontecimento de primeira grandeza por Pierre Chaunu, Alain Touraine, Jacques Le Goff, Raymond Boudon e muitos outros.

A teoria começava por prosseguir as investigações célebres de Max Weber sobre capitalismo e protestantismo e por contestar seus resultados. O surto de progresso capitalista nos países protestantes, contemporaneamente freado nos católicos, não foi devido predominantemente a fatores religiosos, mas a fatores culturais mais amplos que determinaram a diferente atitude de católicos e protestantes ante a economia moderna. A diferença era radical: do lado católico, a desconfiança generalizada que clamava por mais controle, mais policiamento, mais burocracia, mais punições. Do outro, uma confiança pujante que estimulava a criatividade, a variedade, a iniciativa.

Confiança, em primeiro lugar, dos homens uns nos outros: por que supor que o nosso próximo quer o nosso mal e não apenas, como todos nós, o seu próprio bem? Por que não acertarmos as coisas entre nós e ele, em vez de

chamar um terceiro para nos policiar a todos? Eis a base de toda negociação, de todo contrato, de toda eficácia. De outro lado, confiança no poder que cada homem tem de decidir, de agir, de lutar por um destino melhor conforme seu próprio entendimento, livre de uma autoridade acachapante que imponha a todos a camisa-de-força de uma noção padronizada do "melhor".

Essa diferença surge, primeiro, nas idéias, na fantasia, na cultura. Depois consolida-se em leis e costumes. Por fim, dá frutos na economia: riqueza, progresso, desenvolvimento.

O protestantismo contribuiu, sim, para esse resultado, mas menos por suas concepções teológicas e morais explícitas enfatizadas por Weber — predestinacionismo, ética da poupança — do que pelo simples fato de estimular a liberdade e a variedade, livre do peso excessivo de uma velha burocracia controladora. E, se enquanto isso o catolicismo atrasava o desenvolvimento econômico em outras partes do mundo, também não foi por causa do conteúdo de sua fé, em si mesmo neutro economicamente, mas simplesmente porque a hierarquia, assustada, em vez de superar criativamente as oposições, se enrijeceu numa atitude paranoicamente defensiva que só pensava em mais controle, mais centralismo, mais burocracia.

Em certos países o desenvolvimento econômico foi favorecido pela ausência de controles. Em outros, não foi apenas desfavorecido: foi detido, foi proibido, foi estrangulado no berço por autoridades que o confundiram, tragicamente, com os demônios que o cercavam. Na Espanha, em Portugal, na Itália e parcialmente na França, o desenvolvimento não foi nunca um inimigo da Igreja: foi o bode expiatório das culpas católicas e anticatólicas. Ao condená-lo, o catolicismo fez um tremendo mal a si mesmo, do qual procura agora redimir-se. Mas, exagerando na expiação, cai no extremo oposto, a adesão aos progressismos de esquerda, que, como sempre acontece com os opostos, o leva de volta ao erro originário: o culto do centralismo inibidor, agora em versão socialista.

A tese é tão patente, tão óbvia, que o ouvinte não resiste a se perguntar: "Por que não pensei nisso antes?" A própria tese responde: não pensamos nisso porque estávamos infectados de materialismo histórico, que nos punha na pista falsa. Buscávamos as causas econômicas primeiro e nos recusávamos obstinadamente a investigar outras hipóteses, mesmo quando a perseverança no dogma nos obrigava a apelar para explicações mutuamente contraditórias: a Inglaterra desenvolveu-se porque tinha carvão; o Japão, porque não tinha carvão. Como enfeitiçados, projetávamos em causas externas a responsabilidade de nossas ações, e não víamos em parte alguma a causa mais óbvia de tudo o que nos acontece: as decisões humanas, fundadas em crenças e valores.

O presente que a obra de Peyrefitte faz à humanidade é múltiplo e de uma riqueza incalculável: ensina-lhe as condições do desenvolvimento econômico, reúne os materiais históricos que as demonstram, desvela-lhe o único obstáculo real, que reside em sua própria alma, mostra-lhe os meios de superá-lo, alivia os antagonismos religiosos que a paralisam e, de quebra, liberta-a da mais opressiva e esclerosante de todas as obsessões: o materialismo histórico, o determinismo econômico.

Não há nos meios intelectuais europeus quem não tenha, mesmo a contragosto, alguma gratidão a esse desbravador da floresta das idéias. Só alguns americanos ainda se fazem um pouco de desdenhosos, inconformados talvez de que um latino tenha compreendido o capitalismo melhor que eles.

Se o Brasil for esperto, não há de empinar o narizinho, fazendo-se de superior, em vez de sentar-se e ouvir com humildade uma lição que é para o bem de todos e a felicidade geral das nações.

*

É SEMPRE DOS INDIVÍDUOS QUE SE FAZ ABSTRAÇÃO, PARA AFOGÁ-LOS NUMA ESTATÍSTICA GERAL

— Aquele que teve a coragem de enfatizar a ação do indivíduo na produção da História não pode senão enfocar as “causas” e as “leis” da História como uma espécie de ídolo ao qual os homens atribuem magicamente a autoria de suas próprias ações. Você está de acordo com Eric Voegelin quando ele diz que o hegelianismo e o marxismo são formas de “magia negra”, uma auto-alienação dos poderes do homem às potências abstratas?

De todos os cultos destrutivos, o mais perverso é o culto da abstração. E é sempre dos indivíduos que se faz abstração, para afogá-los numa estatística geral, numa configuração de conjunto, numa análise estrutural. Não nego os serviços prestados pela história serial, pela história quantitativa, pela avaliação estatística. Todas essas técnicas permitem afinar a descrição dos fenômenos sociais e econômicos. Mas não fornecem a explicação deles. Nem o advento do Espírito Absoluto, nem o movimento do conceito, nem a luta de classes, nem a lei da baixa tendencial da taxa de lucro explicam o que quer que seja.

Marx pretendia ter recolocado em pé a dialética hegeliana, desembaraçada da sua ganga mística. E, no entanto, a superstição teórica não é menor em Marx que em Hegel. Lembre-se, por exemplo, de que a expropriação da burguesia, que explorou o trabalhador independente, é concebida como uma “negação da negação” e se produz, segundo Marx, “com a mesma necessidade que preside às metamorfoses da natureza”. Não estou seguro de que Hegel teria investido nesse necessitarismo tanto quanto Marx. Não esqueçamos que Hegel era um grande leitor de Adam Smith. Suas Lições sobre a Filosofia da História desvelam, no meio das astúcias intermináveis da razão, a audaciosa iniciativa do indivíduo humano.

— *Em A Sociedade de Confiança, você disse que a encíclica Mater et Magistra trouxe o reconhecimento da iniciativa individual na promoção do desenvolvimento. Por que então o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II acabaram por favorecer de tal modo as correntes esquerdistas e socialistas da Igreja?*

Na Mater et Magistra, afirma-se, principalmente, que tudo no mundo econômico resulta da iniciativa pessoal dos particulares, quer ajam individualmente ou associados de diversas maneiras para a busca de interesses comuns. Sua exaltação do “gênio criador dos indivíduos” contrastava evidentemente com o modelo estruturalista que então estava no apogeu. Mas, como o magistério mencionava o princípio da destinação universal dos bens, e como ele condenava a injusta repartição dos meios de produção, a reivindicação da “iniciativa pessoal e autônoma em matéria econômica” acabou sendo obliterada em proveito de uma teologia da libertação que consistia, de fato, em libertar-se de toda teologia. A Igreja julgou inútil reiterar sua condenação do materialismo histórico. Mas não se tratava de um silêncio de aprovação. Evidentemente, os apóstolos do marxismo cristão compreenderam de outra forma: “Quem cala, consente.” E a púrpura cardinalícia foi enrolada à força sob a bandeira vermelha.

O MATERIALISMO DAS NEUROCIÊNCIAS INDICA QUE OS CIENTISTAS TÊM MEDO DA INICIATIVA INDIVIDUAL

— *O materialismo histórico, desmoralizado enquanto teoria, permanece muito forte enquanto pressuposto inconsciente entre os intelectuais. Na sua opinião, isso ainda vai durar?*

É espantoso ver o materialismo sobreviver aos desmentidos sangrentos que lhe são infligidos pela história e pela ruína material das sociedades que ele construiu, quer dizer, destruiu. Mas o prestígio do materialismo ainda está intacto entre os intelectuais. Seu poder simplificador continua a fascinar os espíritos: ele é sedutor porque é redutor. Certamente, ninguém mais ousa falar abertamente de forças produtivas e de relações de produção, das contradições dialéticas do capital e da luta de classes. Mas, na construção do mercado mundial, não se fala senão de estruturas, de instituições, de uniformização. Similarmente, o desenvolvimento das neurociências numa direção estritamente materialista indica o medo que os cientistas têm da capacidade de iniciativa do indivíduo. Queira-se ou não, são os homens que fazem a história, e não ela que os faz. Mas uma moda intelectual, corrente nas ciências humanas, considera esta asserção uma heresia. Se nos abandonássemos a essa moda, essas ciências não teriam de humanas senão o nome. Deveríamos chamá-las ciências da matéria humana.

Parece que Bergson explicou muito bem essa tendência da inteligência humana à rigidez geométrica, essa predileção pelos organogramas impessoais, essa recaída da energia espiritual na inércia material.

O MANIQUEÍSMO AINDA TEM BELOS DIAS PELA FRENTE

— *A força persuasiva do materialismo histórico sendo devida em grande parte à impregnação do imaginário coletivo pelas artes e espetáculos (o "Titanic" acaba de explicar pela luta de classes o naufrágio da civilização), não lhe parece que uma nova visão das coisas permanecerá ineficaz enquanto não influenciar a mentalidade dos artistas?*

Você acredita mesmo que *O Encouraçado Potemkin* ou os Coros do Exército Vermelho tenham contribuído para impregnar nos espíritos as teses do materialismo histórico? A última cena do Potemkin exalta a contingência da livre adesão fraternal à Revolução. Quanto aos Coros do Exército Vermelho, eles cantam os feitos de Tchpaiev ao transpor o Ural, ou os de Kutusov diante dos exércitos de Napoleão. Eles se exibem no mundo inteiro: são uma das raras instituições que sobreviveram ao regime comunista. São belas vozes de baixos em uniforme: mas não são argumentos em favor da dialética do marxismo-leninismo. Creio antes que a força persuasiva do materialismo histó-

rico está em todos os espíritos, em estado de latência. Ela exprime a segurança de um esquema inelutável, o culto da ciência que se pretende “pura”, o mito da infalibilidade, o medo da inovação, e, no fim das contas, a tendência à desconfiança. Não nego que cineastas e romancistas se deleitam nos enredos da luta de classes. Mas será por culpa deles que o público ainda os aprecia? O maniqueísmo ainda tem belos dias pela frente.

SOMOS TODOS MATERIALISTAS HISTÓRICOS INCONSCIENTES

— *O liberalismo, vencedor no campo económico, não corre o risco de naufragar se a cultura permanecer sob a hegemonia socialista? O liberalismo não estará caindo vítima de um materialismo histórico inconsciente?*

Sua sugestão é sutil e subscrevo-a de bom grado. Somos todos, em diversos graus, materialistas históricos inconscientes. Aderimos espontaneamente, mesmo quando somos persuadidos do contrário, à tese do primado da infra-estrutura económica e material sobre a superestrutura cultural e espiritual. Esta tendência inata ao fatalismo oferece uma segurança intelectual e um alibi contra a exigência de responsabilidade e o desafio da adaptação contínua.

Novamente, a hegemonia cultural socialista não é, em si mesma, uma fatalidade. É preciso crer que o público das democracias encontra alguma satisfação nela e alivia, por esse meio, um forte sentimento de culpabilidade em relação às responsabilidades que não foram assumidas. Privada de seu inimigo hereditário (o comunismo), a economia de mercado deve gerir sozinha a criação e a partilha de riquezas. Ela deve enfrentar o desafio de um desenvolvimento humano e eqüitativo, fundado em iniciativas livres e competitivas.

O LIBERALISMO ECONÓMICO NÃO PODE SOBREVIVER SEM UM LIBERALISMO CULTURAL

— *Na mesma linha de pensamento: não será um erro trágico supor que a liberalização da economia seja a condição necessária e suficiente de todas as outras liberdades? Não é concebível que um Estado possa ser liberal em economia e ditatorial e tudo o mais? Por exemplo, nos Estados Unidos o liberalismo é hegemónico em economia, o estatismo recua, mas é crescente a intervenção do Estado na vida privada dos cidadãos.*

O estruturalismo de inspiração marxista formulou, na esteira de Ernest Labrousse, uma nova "lei dos três estados": o Econômico comanda o Social, e o Social comanda o Mental. Se fosse assim, bastaria liberalizar a economia para liberalizar a sociedade e a cultura. Você cita, com razão, o exemplo dos Estados Unidos.

Pode-se dizer que os Estados Unidos são "libertários" (libertarian) no plano econômico, mas "comunitários" (communitarian) no plano social. Tudo se passa como se o extremo desregramento do emprego, dos preços, dos salários fosse compensado pelo acréscimo de controle social.

A profecia de Tocqueville confirma-se portanto com uma precisão espantosa. Como atores da vida econômica, os americanos "giram sem repouso em torno de si mesmos para obter pequenos e vulgares prazeres... Cada um deles, retirado num canto, é como que estranho ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam, para ele, toda a espécie humana. Quanto às privações por que passam seus concidadãos, ele está ao lado deles, mas não os vê". Em contrapartida, como cidadãos dos Estados Unidos, eles estão submetidos a um "poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o seu poder e velar sobre a sua sorte, não buscando senão fixá-los irrevogavelmente na infância" (Da Democracia na América, T. II, parte 4, cap. 6).

Na China, temos outro caso do lema "Economia primeiro", para evitar que a expressão cultural e psicológica das frustrações materiais acumuladas em quarenta anos de comunismo comprometa a passagem progressiva e prudente a uma liberalização cultural. As "Cem Flores" tornaram os chineses prudentes. Mas, ao contrário do que se passa nos Estados Unidos, o controle social drástico vai afrouxando progressivamente, ao passo que nos Estados Unidos assistimos a uma regressão quase infantil.

Em todos os casos, o liberalismo econômico não pode se expandir e sobreviver sem um liberalismo cultural e psicológico, isto é, sem uma cultura e um clima de confiança: confiança na competição de iniciativas responsáveis, confiança na mobilidade intelectual, geográfica, profissional, aposta na adaptação, na inovação, nas trocas.

A IDEOLOGIA GAY EXPRIME UMA DESCONFIANÇA ANTE O OUTRO SEXO

— *As novas correntes de opinião que cresceram depois da última Guer-*

ra Mundial (feminismo, negritude, ideologia gay, etc.) não são de natureza a favorecer antes a desconfiança do que a confiança?

Essas novas correntes de opinião nasceram do choque de duas guerras mundiais. A emancipação das mulheres, por exemplo, começou no dia seguinte da Primeira Guerra: enfermeiras e operárias do armamento não queriam voltar para casa como se nada tivesse acontecido. Do mesmo modo, as colônias africanas solicitadas pelo esforço de guerra tomaram consciência de que seus “deveres” implicavam o reconhecimento de “direitos”. A descolonização é o produto das duas guerras.

Mas, ao lado dessas justas reivindicações, ou no seu seio mesmo, exprimem-se tendências ao encolhimento, à vontade de cada um ser ele mesmo sem o outro, de ficar “entre os seus”, sem mistura, sem capacidade de integração, sem esforço de adaptação. É uma reação comparável à regressão endogâmica que afeta certas sociedades “primitivas”.

Pode-se perguntar se a ideologia gay que se diz tolerante, aberta, etc., não exprime, em muitos casos, uma desconfiança ante o outro sexo, um medo da diferença sexual. A verdadeira confiança, em contrapartida, não é nem confinamento em si nem fusão e perda de si.

TANTO FAZ MATAR INOCENTES EM NOME DO PROLETARIADO OU DA RAÇA SUPERIOR

— Uma coisa que me espantou muito desde que cheguei à França na semana passada, é que todo o mundo parece associar muito facilmente o Front Nacional do Sr. Le Pen à história dos crimes nazistas, enquanto se obstina em não fazer nenhuma associação análoga entre a extrema esquerda e os crimes incomparavelmente maiores do regime comunista na URSS, na China, etc. Por que é tão fácil ser esquerdista sem jamais ser responsabilizado pelos males do stalinismo enquanto todo o homem de direita está sempre sob o risco de ser associado ao neofascismo? Por que é tão fácil atrair a desconfiança contra os homens de direita?

A fascinação dos intelectuais pela ideologia marxista introduziu dois pesos e duas medidas na avaliação dos crimes contra a humanidade. Fazem como se os milhões de homicídios perpetrados pela União Soviética não fossem da mesma natureza que os cometidos pela Alemanha nazista.

Torturar e matar um inocente em nome do proletariado ou da raça superior, não deveria ter nenhuma diferença. Parodiando uma fórmula célebre, poder-se-ia dizer que mais vale errar com Stalin que

com Hitler. No entanto, a biologia ariana e a biologia soviética são imposturas do mesmo nível. E mesmo supondo-se que o marxismo-leninismo fosse “cientificamente superior”, nenhum saber, nenhum programa justifica a eliminação física ou moral de um só indivíduo. É tempo, como o diz Hannah Arendt, de compreender que os extremistas de direita e de esquerda estão solidários no crime.

Voltando aos sobressaltos da política francesa, deve-se sublinhar a evidente má-fé de uma esquerda que se faz de virgem assustada pelas “vozes do Front Nacional”, quando ninguém se comove com as vozes do PC, sem falar da extrema esquerda ainda mais dura. Reconheçamos, todavia, que as declarações turvas, talvez perversas do presidente do FN sobre as desigualdades das raças, sobre o “detalhe” dos crematórios, a posição flutuante que ele mantém entre o legítimo controle da imigração e um desencadeamento de funções xenófobas, tudo isto favorece a associação do FN à história dos crimes nazistas.

— De modo mais geral: se a direita aceita renunciar a toda aliança com a extrema direita enquanto a esquerda conserva seu direito de fazer alianças com quem quer que seja (até mesmo com a extrema direita), a direita não estará em vias de cometer suicídio? Que será da política francesa amanhã, na sua opinião?

As eleições regionais e cantonais de 1998 se desenrolaram numa atmosfera de armadilhas e de chantagem. A esquerda chegou a intimidar a direita e a lhe ditar seu comportamento face aos eleitores. Ela pretendeu dar lições de republicanismo brandindo o FN como um espantalho (ela, que sempre traficou o modo de escrutínio para dividir a direita, favorecendo o FN). É urgente sair dessa lógica das alianças e dos casamentos de ocasião, desses anátemas republicanos e dessas excomunhões.

As direitas podem e devem se reunir. Elas são majoritárias no país. Elas devem reconquistar para um programa de direita toda a sua base eleitoral, incluindo os eleitores do FN, que não pertencem nem à esquerda que se serve deles para desacreditar a direita, nem à direita clássica que precisa de seus votos. Os eleitores que votaram no FN só pertencem a si mesmos. Se eles sucumbem às sereias do racismo e da xenofobia, não queremos o seu apoio. Se eles aceitam uma política de direita que respeite os direitos humanos, devemos propô-la. A exasperação deles é tão respeitável quanto a cólera dos partidários da Liga Comunista Revolucionária. A única saída para a política francesa é suspender o anátema que pesa sobre os eleitores do FN e apresentarlhes uma verdadeira política de direita, sem ódio nem vingança, uma

política de exigência, de respeito, de solidariedade e de empreendimento, em suma: uma sociedade de confiança.

COMUNISMO E NAZISMO EXPLORARAM O RESSENTIMENTO DAS MINORIAS ÉTNICAS

— *A confiança não terá entre seus pressupostos indispensáveis a unidade ou a coerência da cultura, isto é, dos sentimentos e valores? Como você enfoca uma política de confiança nas condições do "multiculturalismo"?*

A confiança é ao mesmo tempo causa e efeito da coesão cultural. Sem língua comum, sem valores compartilhados, sem pontos de referência coletivos, nada de confiança. Mas, sem confiança, os pontos de referência desabam, os valores divergem em função de interesses particulares. A língua mesma cessa de ser um instrumento de transmissão e de coesão, para se tornar um critério de segregação, talvez de exclusão. Ela era uma via de comunicação: torna-se uma barreira. Nossos sociólogos descreveram esse fenômeno de esclerose, ao qual eles próprios cederam. Em *Ce Que Parler Veut Dire* ou em *La Réproduction*, Pierre Bourdieu pôs em evidência o papel discriminante dos usos lingüísticos, mas o fez numa língua que, ela mesma, raramente é acessível ao comum dos mortais...

Ele deveria ter tirado daí a conclusão que se impõe: a perda, num povo, de sua identidade nacional, constitui uma ameaça à indispensável confiança social. As experiências de bilingüismo oficial mostraram que não se troca de cultura como se troca de camisa.

Goethe dizia que quem não conhece língua estrangeira não conhece verdadeiramente a língua materna. Creio nisso também. Mas o contato e o intercâmbio com o outro não implicam a fusão, a intercambiabilidade, a indiferenciação. Aliás, o universalismo forçado prepara o leito dos separatismos, das reivindicações agressivas, como o mostraram as ex-federações das Repúblicas socialistas.

Não esqueçamos que Stalin começou sua funesta carreira como comissário das nacionalidades, nem que o regime nazi explorou sistematicamente as frustrações das minorias étnicas.

As etnias são como o Etna. Parecem ter perdido todo caráter vital, e sua atividade parece reduzir-se a alguns números folclóricos, sobrevivências de um longínquo passado de erupções e de conflitos. Mas, tente-se extinguir essas manifestações de superfície, e elas voltam com toda a força, vomitando lavas ardentes. O cosmopolitismo, quando

perde o respeito pela alma dos povos, parece-se com um edifício construído sobre a boca de um vulcão. O concerto das nações deve permanecer uma polifonia, onde muitas vozes, de timbres variados, se juntam e se superpõem em ritmos diferentes mas harmonizados, onde os refrões e as coplas se respondem de parte a outra. Uma monotonia forçada engendraria a dissonância e a discórdia. O uníssono forçado produz a desunião.

É preciso portanto levar a sério o multiculturalismo. Longe de ser um obstáculo que se deve pulverizar, ele poderia bem constituir um ponto de apoio necessário à Organização das Nações Unidas, como o pressentiu Claude Lévi-Strauss. Unidas não quer dizer uniformes, nem reduzidas ao idêntico. O mito de uma identidade universal revela-se tão perigoso quanto a cultura sistemática dos particularismos locais.

Ninguém detém o monopólio do humano, e sobretudo não a detém nenhuma instituição que pretenda representar as aspirações de todos os homens, sem pedir a opinião deles.

A NOVA ORDEM MUNDIAL: BUROCRACIA EM CIMA, CAOS E BANDITISMO EM BAIXO

— Num mundo em que as organizações criminosas como a máfia russa expandem por toda parte uma atmosfera de segredo e de conspiração, enquanto por outro lado vai se constituindo algo como um Estado mundial, ou ao menos uma polícia global para enfrentá-las, os fatores de desconfiança não tendem a se tornar incomparavelmente mais fortes que os fatores de confiança? Como você enfoca uma sociedade de confiança em escala mundial?

A nova ordem mundial arrisca muito parecer-se a um edifício muito instável. Na superfície e em altura, uma burocracia universalista segura da exatidão de seus planos. Mas, nos porões do edifício, uma rede subterrânea de lutas de influências, de mercados clandestinos.

A única alternativa ao desenvolvimento do banditismo é a aplicação vigilante do princípio de subsidiariedade; a recusa de concentrar a organização da sociedade, das trocas, dos preços agrícolas, a um nível muito elevado. A confiança é vivida na relação bilateral de troca de bens e de serviços, no respeito das especificidades locais. Ela não se decreta pelo alto, pois a confiança não se ordena. É ela que ordena tudo.

É a partir de micro-sociedades de confiança — empresas, associações culturais, grupamentos de interesses econômicos, que se edifica uma sociedade de confiança em escala mundial — e não ao inverso.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Adair, 184
 Adriano I, 103
 Adriano VI, 80
 Agostinho, Santo, 96, 108, 448
 Agustín, A., 164
 Alberto, o Grande, Santo, 90, 98
 Alembert, J. d', 179
 Alexandre III, 97
 Allais, M., 449
 Ambrósio, Santo, 95, 96, 98, 104, 111
 Amzalak, M. B., 251
 Antonino de Florença, Santo, 91, 93, 100
 Argenson, marquês d', 456
 Aristóteles, 83, 95, 99, 111, 217, 218, 309
 Arkwright, R., 178, 179, 184, 185
 Arminius, J., 144
 Aron, R., 396
 Ashton, T. S., 43

B

Bachelard, G., 450
 Bacon, F., 36, 185, 186, 264, 271
 Bairoch, P., 181, 185
 Balocchi, L., 297
 Balzac, H., 551
 Barbour, V., 211
 Barclay, 349
 Barian, N., 108
 Basílio, o Grande, São, 90
 Basnage de Beauval, H., 216
 Bastiat, F., 39, 403-411, 416

Baudouin de Flandres, 54
 Baxter, 346, 348, 349
 Beaumarchais, 270
 Becker, G., 423, 429
 Bedé de la Gourmandière, J., 216
 Benedito XIV, 122, 123, 168
 Bentham, J., 125, 126
 Bento, São, 90, 350
 Berg, M., 179
 Bergson, H., 148
 Bernardino de Siena, São, 91
 Biard, P., 216
 Boaventura, Santo, 90, 97
 Bodin, J., 190
 Bossuet, 134, 216
 Boucharat, 162
 Boudon, H. M., 131
 Bouillé, F. C. A. de, 296, 297
 Bouju, T., 216
 Boullé, H., 157
 Boulton, S., 179, 185
 Bourdaloue, 349
 Bovary, C., 218
 Braudel, F., 37, 57, 171-172, 178, 354-360, 447
 Braun, W von, 68
 Brejnev, L., 517
 Briçonnet, G., 85
 Bridgewater, duque de, 148
 Brighton, 178
 Bruno, São, 350
 Bruno, G., 369

C

Cabral, P. A., 69
 Caillet, P., 78
 Calvino, 109-120, 124, 126-127, 130,
 213, 217, 279, 327, 339, 345-346,
 385, 447
 Cameron, R., 527
 Camus, A., 21
 Carlos, o Temerário, 56
 Carlos I da Inglaterra, 279
 Carlos I de Hesse-Cassel, 228
 Carlos II, 200
 Carlos V, 105, 139, 160, 163, 170,
 172-173, 220, 245
 Carlos VI, 56
 Carlos X, 297, 299
 Carlos Magno, 103, 126
 Carranza, B., 86
 Cartwright, E., 179, 182
 Champlain, S., 157-158
 Changeux, J.-P., 434
 Chaptal, 196
 Charron, P., 548-549
 Chaunu, P., 45, 58, 71, 173-174, 204-205
 Child, J., 191, 192, 263, 276, 291-292
 Churchill, W., 518
 Cícero, 134
 Cipolla, C. M., 486, 490, 491, 497
 Cipriano, São, 96
 Clairaut, A., 179
 Clemente V, 50
 Clemente de Alexandria, 90
 Coeur, J., 52
 Coke, R., 284
 Colbert, 158-159, 190-192, 194, 196-
 199, 223, 255, 289, 466
 Colombo, C., 69, 173
 Condillac, 319-320
 Conrart, J., 209
 Copérnico, 206, 369
 Cortés, 169
 Cortès, J. B., 545
 Cournot, 466
 Coustos, J., 167
 Coux, C. de, 323

Coyer, 253, 274-276, 296
 Craven, S., 276
 Cristiano IV da Dinamarca, 208
 Cristina da Suécia, 208, 243
 Crompton, 178-179
 Cromwell, 196, 283
 Crouzet, F., 176, 183, 227
 Culpeper, T., 263

D

Daillon, B., 215
 Dante, 98
 Darby, (Os), 178-179
 Darwin, C., 434
 Davenant, C., 191-192, 194, 250-251,
 276, 416
 Dedieu, J.-P., 164
 Defoe, D., 253
 Delumeau, J., 354
 Denison, E., 424-425
 Derry, 181
 Descartes, 243
 Desgraves, L., 213
 Destutt de Tracy, A. L. C., 316
 Dickens, C., 201, 455
 Diderot, 35, 237-240
 Dionísio, o Grande, de Alexandria,
 São, 280
 Disselkamp, A., 347,
 Dollond, 179
 Domat, J., 121
 Dom Quixote, 52-53
 Dorp, M., 81-82
 Drucker, P., 428
 Duarte Gomez Solis, 251
 Duby, G., 54, 354
 Dumont, L., 82
 Dupanloup, 367
 Durand de Saint-Pourçain, 107

E

Eduardo I, 49
 Eduardo III, 51
 Ehrenberg, R., 65-66

Einstein, 542
Elisabeth I, 264
Engels, F., 332-334
Éon, J., 272-274, 276
Erasmus, 32, 79, 80-86, 105, 135, 213

F

Filipe Augusto, 465
Filipe II, 33, 139-140, 160-161, 163,
166, 245, 250-251
Filipe IV, o Belo, 465
Filipe IV da Espanha, 20
Fénelon, 245
Filmer, R., 304
Floirat, S., 430-431
Fontaine, J., 225-226
Fourcroy, F., 108
Francisco I, 66, 80, 85
Francisco de Sales, São, 127, 131
Franklin, B., 478
Frederico II, 122
Freising, O. von, 267
Fugger, J., 66
Fugger, H., 51, 65

G

Galileu, 281, 369
Garasse, 79
Gaulle, C. de, 379
Geer, L. de, 208
Gerson, J., 93
Girard, P. de, 180-181
Giraud, 323
Gobelins, família, 209
Gobineau, 338
Gomes, F., 69
Gratien, 104
Grawer, A., 124
Gregório VII, 47
Gregório IX, 49-50, 106
Grenus, F., 209
Gresham, 276
Grimshaw, 182

Gua, P. du, 157
Guicciardini, L., 142
Guilherme, o Conquistador, 48
Guilherme de Auxerre, 98
Guilherme I de Orange, 283
Gustavo Adolfo da Suécia, 208
Gutenberg, 71
Gutiérrez de los Ríos, 183

H

Halley, 179
Hargreaves, J., 178-179, 182
Hayek, F., 39, 380, 416-422
Hegel, 38, 395, 398-400
Henrique, o Navegador, 68-69
Henrique II, 220
Henrique IV, 162, 189, 208, 248,
254, 265, 269, 283
Henrique VIII, 80, 326
Higgs, T., 178-179
Hirschman, A. O., 414-415, 426-427
Hobbes, T., 305
Hocuff, J., 208
Holbach, P. H. D. d', 550
Homero, 532
Huet, P. D., 220, 264
Hume, D., 240
Huntsman, 178-179
Hutcheson, 201

I

Inácio de Loiola, Santo, 127
Inocêncio III, 49

J

Jacquard, J. M., 180
João, o Bom, 51-52
João I de Portugal, 68
João XXIII, 382-383, 385
João Crisóstomo, São, 96
João Eudes, São, 127
João Paulo II, 38, 386-390, 455
Joly, B., 162, 246, 248-250

José II, 364
 Jouffroy d'Abbans, C. de, 181
 Jurieu, P., 215-216

K

Kaldor, 430
 Kamen, H., 170
 Kay, J., 178-179, 182
 Keynes, J. M., 106, 430
 King, M. A., 430
 Knox, 207
 Koenig, F., 180
 Kussmaul, A., 149

L

L'Estoile, P. de, 109
 La Bruyère, 355-356, 438
 La Fontaine, J., 168, 276
 La Forge, E. de, 109
 La Rochefoucauld-Liancourt, F.-A.,
 295-296
 La Roque, G.-A. de, 268, 270
 Labrousse, E., 31
 Laffemas, B. de, 190, 254, 269
 Lamennais, 322
 Lavoisier, A. L. de, 179
 Le Goff, J., 96, 354
 Le Maire, I., 211
 Le Scanne, R., 21
 Leão, o Grande, São, 96
 Leão X, 80, 82
 Leão XIII, 38, 123, 367-375, 378-379,
 382, 388
 Leblanc, N., 180
 Lefèvre d'Étaples, J., 85
 Leibniz, 421
 León, L. de, 246-249
 León, P. de, 162
 Leopoldo I, 205
 Lerins, V. de, 214
 Lévi-Strauss, C., 443
 Linné, C. de, 244
 Lloyd George, D., 303

Locke, J., 36, 281-282, 300, 303-306,
 331, 445
 Lombe, J., 178
 Lorenz, K., 39, 438-444, 446
 Loyseau, 270
 Lucas, R., 422-424
 Luís VIII, 104
 Luís XI, 56, 66, 188, 193
 Luís XIII, 191, 271, 274
 Luís XIV, 166, 176, 208, 221, 223-
 226, 229-230, 237, 246, 274, 465
 Luís XVI, 269, 277, 296, 364, 465
 Lutero, M., 72, 80, 86, 109, 127, 130,
 135, 172, 213, 217, 279, 327,
 344-347

M

Macartney, lorde, 165
 Magalhães, F. de, 69
 Maintenon, Mme de, 78
 Maistre, J. de, 285
 Maizières, P. de, 107
 Malesherbes, 465
 Malinvaud, E., 424
 Mandeville, J. de, 69
 Maquiavel, 70, 446
 Marcelis, família, 208
 Marco Polo, 93
 Marshall, J., 237, 243-244
 Marx, K., 36, 39, 93-94, 171, 201,
 203, 206, 300, 304, 316-336, 346,
 353, 411, 416, 448, 456
 Maslow, A. H., 427
 Maurepas, J. F. P. de, 199
 Mauss, M., 439
 Mechoulam, H., 146
 Médicis, C. de, 66
 Melancton, 109, 115-116, 279
 Menandro, 469
 Menasseh ben Israel, 145
 Mespolié, 133
 Michelin, família, 471
 Mill, J. S., 438
 Milton, J., 279-281

Mirabeau, 78
 Mistler, barão, 244
 Momma, A. e J., 208
 Montaigne, 93-94, 217-218, 239,
 247, 396
 Montalembert, C. F. de, 323
 Montcherstien, A. de, 190-192, 194,
 209
 Montesquieu, 38, 253, 257-261, 275,
 284, 310, 395-398, 415
 Montgolfier, 180
 Moquot, E., 214
 Morineau, M., 224
 Moscoso, F., 171
 Mun, A. de, 381
 Mun, T., 191-192, 253-254, 276
 Murdock, W., 179-180
 Mussolini, B., 381

N

Nassau, M. de, 145
 Necker, J., 199
 Nef, J. U., 43
 Newcomen, T., 178-179
 Newton, I., 309, 315
 North, D., 191-192
 Núñez de Balboa, V., 169

O

Offenbacher, M., 342
 Ogier d'Anglure, 51
 Oldenbarnevelt, J. van, 145, 211
 Olivares, D. de, 154
 Onions, P., 179-180
 Orellana, F. de, 169
 Orry, 190
 Ortiz, L. de, 160, 163
 Oxford, lorde, 276
 Ozanam, F., 323

P

Paine, T., 415
 Palavicin, 216

Paredes, 169
 Patin, C., 237-238, 240, 242-243
 Paulo II, 107
 Paulo V, 134
 Paulo VI, 363, 387
 Perón, J. D., 381
 Perron, 216
 Perry, comodoro, 459
 Petty, W., 237
 Pinochet, A., 381
 Pio II, 107
 Pio VIII, 123
 Pio IX, 38, 366-367
 Pio XI, 377-381, 383, 388
 Pio XII, 383
 Pitt, W., 194, 260
 Pizarro, F., 169
 Políbio, 469
 Pombal, 37
 Pothier, R. J., 101, 121
 Poullain, H., 192, 271
 Priestley, 180

Q

Quesnay, F., 101

R

Rambouillet, 208
 Rapp, R. T., 171, 357
 Réaumur, R. A. de, 179
 Ricardo, D., 331
 Richelieu, 157-159, 190, 197, 208-
 209, 222, 274, 466
 Robertson, W., 415
 Robespierre, 405
 Rojas, padre, 205
 Ronsard, P. de, 548
 Rossini, G., 297
 Rostand, E., 360
 Rostow, W. W., 43, 148, 150, 183, 202
 Rougane, 126
 Rousseau, J.-J., 282, 285, 300,
 305, 405

S

Saavedra Fajardo, D., 245
 Salazar, A. de O., 381
 Samuelson, K., 338
 Sancho Pança, 53
 Sanford, 349
 São Luís, 50, 104, 465
 Sarpi, P., 134-135
 Sault, N. du, 131, 133
 Saumaise, C., 145
 Sauvy, A., 470
 Scheurer, R., 226, 228
 Schneider, família, 471
 Schumpeter, J. A., 39, 91, 93, 353, 355, 412-415
 Scoville, W. C., 221, 224, 232
 Séguir, J., 232
 Seignelay, J. B., 224
 Sêneca, 467
 Serres, O. de, 209
 Siegfried, A., 21
 Smeaton, 178
 Smith, A., 36, 188, 201, 259, 266, 276, 309-316, 319, 345, 353, 395, 403, 421, 445
 Solow, R., 423-424
 Sombart, W., 91, 358
 Sorokin, P., 77
 Souchet, 124
 Spinola, 230
 Spinoza, 36, 300-303
 Stalin, J., 517
 Stanhope, A., 169
 Stendhal, 549

T

Tallemant, 208
 Talon, J., 158
 Tawney, R., 106
 Temple, W., 142-143, 237, 240-242, 283
 Teofrasto, 438
 Tertuliano, 96
 Thadden, R. von, 229

Thatcher, M., 463

Thibault, 323

Thomassin, 124

Tocqueville, A. de, 416

Tomás de Aquino, Santo, 50, 90-93, 98-104, 113, 131, 322, 389

Townsend, J., 325

Townshend, lorde, 148, 276

Trevor-Roper, H., 206-212, 218

Trudaine, D. C., 291

Tsuda, T., 496

Turgot, 124-125, 187, 199, 253, 261-264, 287, 290, 292-296, 309, 416

U

Usher, A. P., 43

Utterback, J. M., 183

V

Valéry, P., 27, 300

Vallès, J., 467

Valvidia, P. de, 169

Vasco da Gama, 69

Vauban, 158, 275

Vaucanson, 180

Velaer, J. de, 211

Velasco, L. de, 153

Velásquez, D., 162

Veron, F., 214-215

Vicente de Paula, São, 127, 131

Villermé, L. R., 232

Vincent de Gournay, J., 261

Virgílio, 98, 467

Vitória, rainha da Inglaterra, 200

Vitry, J. de, 98

Voetius, G. J., 145

Voltaire, 35, 122, 237, 239-240, 253, 277, 282, 349

W

Wallenstein, A. von, 209

Wallerstein, I., 173

Walzer, M., 401-402	Witt, J. de, 255-256, 258, 276, -277,
Watt, J., 178-180, 183, 185	282-283, 289, 358
Weber, M., 37, 117, 172, 203, 207-	Witt, H. de, 209-210, 253
208, 210, 326-328, 330, 336-353,	Y
356-358, 402, 412-413, 426, 440,	Young, A., 295
448, 459, 461	
Wendel, família, 471	Z
Whitney, E., 178	Zola, E., 455
Wilkinson, J., 178-179	
Willem, família de, 208	
Williams, 181	

Quesnay, F.
 R
 Rambouillet
 Rapp, R. T.
 Réaumur, R. A. de
 Refluxo mediterrâneo (substituição):
 Refluxo polonês:
 Regulação (das) regulamentações:
 Ricard, S.
 Ricardo, D.
 Richelieu
 Riso (condenação do)
 Robertson, W.
 Robespierre
 Rojas, pai
 Romer, S.
 Ronsard, P. de
 Rosier, B.
 Rossini, G.
 Rostand, E.
 Rostow, W. W.
 Rougane
 Rousseau, J.-J.
 Ruffié, J.
 S
 Saavedra Fajardo, D.
 Salazar, A. de O.
 Samuelson, K.
 Sancho Pança
 Sanford
 São Luís
 Sarpi, P.
 Saul, N. du
 Saumaise, C.
 Savvy, A.
 Scheurer, R.
 Schneider, família
 Schröder, W. von
 Schumpeter, J. A.
 Scoville, W. C.
 Seguy, J.
 Seignelay, J. B.
 Sêneca
 Serres, O. de

Shonfield,A.
 Siegfried,A.
Sixte le tac
 Slicher van Bath,B.H.
 Smeaton
 Smith,A.
 Solow,R.
 Sombart,W.
 Sorokin,P.
 Souchet
 Spiering, família
 Spinola,Mgr
 Spinoza
 Staline,J.
 Stanhope,A.
 Stendhal
 Subsidiaridade:
Suspeita(méfiance)-Desconfiança:
 T
 Takumi Tsuda
 Tallemant
 Talon,J.
 Tawney,R.
 Temple,W.
 Teofrasto
 Terceiro fator imaterial:
 Tertuliano
 Thadden,R. von
 Thatcher,M.
 Thibault,Mgr
 Thomassin
 Thuillier,P.
 Tocqueville,A. de
 Tomás de Aquino, santo
 Touche,P. de la
 Townsend,J.
 Townshend, lord
 Trevor-Roper,H.
Troca(échange) (teoria ou mentalidade de):
 Troeltschl,E.
 Trudaine,D.C.
 Tsuda,T.
 Turgot
 Turmeau de la Molandière

U
 Umminger, W.
 Usher, A. P.
 Usselicx, W.
 Usura: condenação da ~: legitimação da ~:
 Utterback, J. M.
 V
 Valéry, P.
 Vallès, J.
 Valvidia, P. de
 Vasco da Gama
 Vauban
 Vaucanson
 Velaer, J. de
 Velasco, L. de
 Velasquez, D.
 Véron de Forbornnais, F.
 Veron, F.
 Vicente de Paula, santo
 Victoria, rainha da Inglaterra
 Villermé, L. R.
 Vincent de Gournay, J.
 Virgílio
 Vitry, J. de
 Voetius, G. J.
 Voltaire
 W
 Wallenstein, A. von
 Wallerstein, I.
 Walzer, M.
 Watt, J.
 Weber, M.
 Wendel, família
 Whitney, E.
 Wilkinson, J.
 Willem, família de
 Williams
 Witt, J. de
 Witte, H. de
 Y
 Young, A.
 Z
 Zola, E.
 Zurbaran



Av. Papaiz, 581 - J. das Nações - Diadema / SP
Fone: (011) 7640-6199 Fax: Ramal 215
www.prolgrafica.com.br
prol@prol.com.br